OPERE COMPLETE
DI
GIOVANNI GENTILE

MEMORIE ITALIANE
E PROBLEMI DELLA FILOSOFIA E DELLA VITA



FIRENZE
G. C. SANSONI - EDITORE
1936-XIV

(Printed in Italy, 1936-XIV).

1936 Firenze, Soc. An. Stab. Tipog. già G. Civelli

AVVERTENZA

Raccogliendo in volume questi scritti nati in occasioni diverse per ascoltatori o lettori di vario genere, mi son domandato se non potesse recar fastidio a chi li avrà ora innanzi tutti insieme il vedere come all'autore sia avvenuto di ritornare più volte sopra certi nomi o certi argomenti e di insistere sopra certe verità.

Ma m'è sembrata ovvia la risposta, che il lettore intelligente non durerà fatica a scorgere il motivo delle ripetizioni imposte dal legame intrinseco delle idee, quando si mira al fondo delle cose e quindi al sistema, in cui i pensieri dalla loro connessione scambievole traggono forza di verità e virtù di convincimento.

E perciò mi son detto: — Contentiamoci, anche questa volta, dei lettori intelligenti! Gli altri giudicheranno come vorranno, o leggeranno qua e là quel che loro più aggrada. —

29 maggio 1936-XIV. G. G.

ANTONIO GENOVESI [1]

I.

Antonio Genovesi non è uno di quei filosofi, che fanno compiere un passo innanzi al pensiero filosofico. A paragone del grande Giambattista Vico, che si gloria di aver avuto maestro e la cui *Scienza Nuova* cita nelle sue opere con profondo rispetto,[2] il Genovesi apparisce come uno di quei mille ammiratori, più o meno sinceri, che il Vico ebbe tra i suoi contemporanei e tra gli uomini più illuminati delle generazioni successive; i quali ebbero un certo sentore di alcune teorie di lui, concordanti o no con dottrine congeneri di altri pensatori e da annoverare tra le parti accessorie del suo sistema, ma pei quali i problemi originali posti e risoluti dal Vico, si può dire, non ebbero senso. Se pertanto nella storia del pensiero il Vico rappresenta quello che egli rappresenta a' nostri occhi di storici che han penetrato il significato di quei problemi, il Genovesi dopo di lui è un arresto o una de-

---

[1] Discorso tenuto al Teatro Verdi di Salerno, il 17 gennaio 1932, in occasione del monumento inaugurato lo stesso giorno a Castiglione del Genovesi. Pubblicato con la sola aggiunta di qualche nota e rinvio nel *Giorni di polit. e di letter.*, febbraio 1932.

[2] « L' illustre Giambattista Vico, uno de' fu miei maestri, uomo d' immortal fama per la sua *Scienza Nuova* »: *Lez. di Comm.*, Napoli, 1783, II, p. 12; part. II, cap. I, § 5.

« Il nostro Vico nella *S. N.* libro maraviglioso e uno dei pochi che in queste materie (su Omero) facciano onore all' Italia ».

viazione. Quella vena speculativa altissima nello scolaro è inaridita. Il pensiero ha cambiato strada, abbandonando gli ardui argomenti con cui s'era cimentato.

Ma il paragone col Vico storicamente non è giusto. I due pensatori in verità appartengono a due piani storici, da uno dei quali non si passa all'altro direttamente. Se il Genovesi non ebbe occhi per vedere i problemi del Vico, neanche il Vico, dalla parte sua, ebbe occhi per vedere quelli del Genovesi. Uomini di tempra diversa, con diversi interessi spirituali, si può dire che il maestro abbia pensato sempre al cielo, e lo scolaro alla terra. L'uno non si guarda mai attorno se non come uomo privato, che, quando dai pensieri ordinari si rivolge alla sua scienza e alle cure più nobili del suo intelletto, vi si assorbe tutto, estraniandosi affatto dai pensieri, dalle gioie e dai dolori della vita quotidiana. Dove non sono in verità gli attori del dramma che egli ama studiare e nel cui studio concentra infatti le energie più potenti della sua intelligenza. Passa perciò tra i suoi e tra i coetanei come l'uomo astratto, il filosofo, l'uomo che non è di questo mondo. Quantunque il suo animo, propriamente, sia a questo mondo legato così strettamente come nessun altro mai, e di questo mondo, scrutato con sguardo penetrante fino al profondo, aspiri appassionatamente a intendere il significato, e in questo mondo appunto agogni con titanico sforzo a conquistarsi razionalmente, col pensiero, un suo posto. Ma questo mondo egli vuol vederlo *sub specie aeterni*, come mondo che è sempre lo stesso, in ogni luogo e tempo; e che assume bensì aspetti sempre diversi, ma per l' interna virtù che lo muove con immutabile legge.

L'altro invece è tutto occhi pel mondo che si agita intorno a lui, nella scuola e fuori della scuola; nelle città e nelle campagne; nello Stato e nella Chiesa; a Napoli, per tutta Italia, e di là dalle Alpi. L' istruzione del popolo e l'educazione dei giovani; l'agricoltura e il commer-

cio; l'economia del Regno, e i problemi della feudalità e della manomorta; il problema della moltitudine degli ecclesiastici eccessiva in rapporto alla popolazione; e poi la questione giurisdizionale e l'ardente lotta anticurialista in difesa dei diritti dello Stato; e via via tutte le questioni che erano all'ordine del giorno nella Napoli del tempo, o che uno spirito alacre ricavava da quelle a cui la pubblica opinione s' interessava. E poichè i paesi allora alla testa della cultura europea erano insieme Inghilterra e Francia, e i libri che si pubblicavano in quelle lingue i più letti, celebrati e discussi, ecco quelle lingue, insieme con le classiche, a cui il Vico si era limitato, studiate e possedute con animo pronto a seguire il movimento della letteratura straniera in ogni campo di ricerche filosofiche e sociali. Allargato quindi enormemente l'orizzonte. Non più quel carattere antiquato e accademico della scienza tradizionale, nel cui cerchio si muove ancora il Vico, modernissimo per la sostanza de' suoi problemi, arcaico per la forma (lingua ed erudizione). E la modernità segna la fine di quel chiuso provincialismo, onde lo scrittore napoletano si era sentito sempre cittadino di Napoli. Genovesi guarda più in là del Garigliano e del Tronto. Egli si sente italiano; e come italiano, partecipe dell'unica società europea della cultura. Italiano e moderno, si lascia alle spalle il vecchio mondo tradizionale dell'accademia fratesca e teologizzante e dell'angusta provincia, e respira largo, apre le finestre della scuola della letteratura e del pensiero, e vive nel tempo suo e si sforza d' interessare gli uomini, tutti, al sapere e al lavoro dell' intelligenza.

Siamo, come dicevo, in un piano diverso da quello della pura filosofia. Qui si può dire che la filosofia rinunzii alla sua propria forma, e quasi si annulli per risorgere in forma più adeguata alle sue esigenze più profonde. Ciò che è tante volte avvenuto nella storia; e avviene continuamente nella vita. Il pensiero sale, sale,

si purifica, si libera dal rappresentare fantastico e corpulento, e si libra da ultimo in un'astrazione diafana, per ridiscendere tosto al concreto della realtà che con quell'astrazione ha cercato di definire e più perfettamente possedere: alla realtà che è corpo e fantasma, e passione e sentire, e quell'oscuro misterioso impeto dell'essere che tende a realizzarsi, scaturigine ascosa di ogni esistenza e di ogni luce. Il progresso è pur sempre in certo modo regresso; e se si volesse andare avanti, avanti sempre, si finirebbe col precipitare nel vuoto. Bisogna a volta a volta rifarsi da capo. Bisogna toccare la terra per rialzarsi. Toccare la terra, s' intende, come l'Anteo della favola, da gigante che ha già la forza per rialzarsi: che ha, in altri termini, un certo grado di coscienza filosofica.

II.

Vogliamo sentire dallo stesso Genovesi qual fosse il suo ideale di cultura? Basta leggere un suo *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze*, che nel 1753 pubblicò innanzi a un *Ragionamento sopra i mezzi più necessari per far rifiorire l'agricoltura* dell'abate Montelatici, quasi per giustificare la nuova via per cui egli si metteva, dopo aver anche lui pubblicato i suoi libri di Logica, di Metafisica e di Teologia in lingua latina. In questi stessi libri, per altro, non è difficile scorgere le tendenze innovatrici del Genovesi e il carattere dominante del suo pensiero filosofico, del quale ci proveremo qui appresso a dare un sommario cenno; ma ancora non è avvenuta la radicale conversione per cui la mente dello scrittore, dopo che ebbe trovato negli studi economici e sociali una materia più adatta al suo genio, raggiunse la sua forma storica, e ritrovò propriamente se stesso.

In questo Discorso il Genovesi propugna una sorta di filosofia « reale », com'egli dice, e cioè pratica ed appli-

cativa: come dire una filosofia non propriamente speculativa e filosofica; e prende a partito tutti i più celebrati filosofi della tradizione e le loro dottrine. Esalta bensì la ragione come quella che « più di tutte le nostre doti ci rassomiglia a Dio », « la sola cosa, per cui l'uomo si solleva sopra tutto ciò ch' è in terra »: la ragione, « arte universale » governatrice di tutte le arti e strumenti onde l'uman genere arricchisce la vita e viene ogni dì perfezionando il sistema dei mezzi diretti ad accrescerne il benessere. Ma ne addita nelle astratte speculazioni e schernisce i deviamenti già nell'antichità derivati appunto dall'abuso che l'uomo fa della ragione in questioni oziose, sottili, astruse e atte nondimeno a suscitare la stima e l'ammirazione dei semplici e a procacciare una riputazione fallace.

« Poichè gli uomini quanto son più semplici, tanto sogliono più stimare quel che meno intendono, i dialettici ed i metafisici. I don Chisciotti della repubblica delle lettere, combattenti con gli indistruttibili giganti delle chimere, per la gloria vanissima di sottilissimo ingegno, loro Dulcinea del Toboso, salirono in alta stima, ed usurparono il premio dovuto al vero sapere; ciò che fu l'esca fatale, che riempì ne' vecchi tempi d' indiscreti sofisti la Grecia, e ne' secoli assai più vicini buona parte dell' Europa ».

Eppure, la prima e più antica filosofia era stata una « filosofia tutta cose ». I più antichi filosofi erano stati i legislatori, i padri, i sacerdoti delle nazioni, studiosi di etica, economica, politica; persuasi anch'essi, al pari di tutti i buoni cittadini, che, « come partecipavano a' comodi della società, così dovevano aver parte alle cure e alle fatiche » pel bene pubblico e domestico. Vennero dopo i tempi di corruzione, in cui prevalse la massima che l'ozio fosse un nobile e onorato mestiere. E quindi la genia infinita di coloro che sono « peste del vero sapere e della virtù »; « i quali si credettero nati o per garrire inutil-

mente, o per disputare di cose inintelligibili, o per mettere empiamente in ridicolo le sante ed utili cognizioni, le leggi ed i precetti della giustizia e dell'onestà ». Vennero i grammatici (oggi diremmo i critici) « interpreti de' sogni dei poeti, o mercanti de' propri »; vennero i metafisici, « Penelopi della filosofia, implicati in disciorre quelle tele, che eransi tessute colle loro mani »; vennero i dialettici, che « tendevano indissolubili lacciuoli alla ragione istessa per cui andavan fastosi, e come seppie gittavan del negro, sotto cui il vero e il falso prendesse un sol volto ». Socrate, — il gran Socrate, di cui fu detto che richiamò la filosofia dal cielo in terra e a cui infatti gli uomini devono di sapere che tutto quello che si vuole intendere essi non lo possono cercare se non nel pensiero, cioè in se medesimi, — dal Genovesi non è ricordato qui se non come colui che insegnò, la più ricca e la più bella possessione dell'uomo essere l'ozio. Dei suoi scolari non gli giova menzionare altri che Aristippo e Diogene il Cinico, corruttori del costume. Di Pitagora a scherno ricorda la monade e il binario; e l'uno di Parmenide; e l'omeomeria di Anassagora, e le astratte forme di Platone e le entelechie di Aristotele; ed altre cosiffatte « bambole di ragione » degli altri più celebrati filosofi.

Che dire poi della filosofia medievale? Non si può leggerne la storia « senza aver pietà della debolezza dell'ingegno umano ». Poveri scolastici! « Vestono corazze di carta, che stimano del più fino metallo; e combattono con i mulini a vento, come con i Giganti distruttori dell'uman genere. Un estro ignoto gli rapisce fuor del nostro mondo. Sembra che sieno i maestri di ogni altra cosa, fuor che di ciò che ci appartiene o c' interessa ».

In questa caricatura della storia della filosofia superfluo avvertire lo strazio che il Genovesi fa delle più importanti dottrine dei maggiori pensatori. Voglio solo riferire in proposito un altro periodo, tipico documento degli stravolgimenti storici di questa invettiva, e in-

sieme dello spirito che la moveva: « La *materia prima*, che Aristotele fantasticò, animata dal fuoco dagli Arabi, fu di sì vivi e vaghi colori arricchita in mano di Abelardo, e di alcuni altri, che divenne una Divinità, la quale poi il più empio e il più freddo de' filosofi del passato secolo, si studiò di adornare con un sistema geometrico ». Allusione a Spinoza, che pure Genovesi aveva studiato con grande interesse.[1]

« Alle quali cose quante volte io penso », conchiude il nostro filosofo, « forte mi meraviglio, come gli agricoltori, i pastori e tutti gli altri coltivatori delle arti per cui l'uman genere si sostiene, abbian potuto tollerare in pace una razza di uomini, i quali, lungi di dar loro il menomo rischiaramento e aiuto nel tempo medesimo che de' frutti della loro industria godevano, pare che si ridessero delle loro fatighe, o che gli riguardassero come animali di altra specie, fatti da Dio in forma umana per servire a' loro piaceri ».

Lode a Bacone, che proclamò la necessità di ristaurazione dalle fondamenta tutto il sapere, e dimostrò che « si poteva esser filosofo con assai gloria, senza essere peso inutile agli altri uomini ». Lo studio della natura, l'esperienza, « gran maestra delle utili cognizioni », la geometria « nutrice di tutte le arti » vennero in grande onore. L' Europa cambiò faccia. Ogni nazione ebbe il suo Ercole, uccisore dei mostri che la infestavano. L' Italia ebbe Galileo. Napoli, sì, rimase lungo tempo chiusa a questa nuova scienza, forse perchè con maggior vigore questa potesse irrompervi a rendere più glorioso il rinnovamento che il Regno, ristaurato dal primo dei Borboni, doveva promuovere. Genovesi ha qui un concetto che rammenta l' hegeliano spirito del mondo. « Egli è

[1] Cfr. la sua lettera dell' 11 sett. 1756 a R. Sterlich; dove racconta come potè studiare, quando aveva 28 anni, l' *Etica* di Spinoza: *Lett. famil.*, ed. Napoli, 1788, I, 124.

veramente un certo Genio, che discorre per le nazioni, e che in dati intervalli le anima, e le raccende, quello che o primamente mena, o estinte ravviva le lettere e le belle arti ». Ma questo Genio, secondo il Genovesi, « vuol essere sempre accarezzato, sollecitato e alimentato. Può dirsi che la curiosità, la più utile molla dell'animo umano, il dischiuda dal suo guscio, la gloria l'animi e gli dia della grandezza, l'emulazione l'aguzzi e 'l rinforzi: ma certamente il premio il sostiene e l'alimenta ». Insomma, il rinnovamento del pensiero richiedeva a Napoli le più propizie condizioni create dalla nuova vita impressa allo Stato dal nuovo Regno.

Grande infatti il progresso già avvenuto in Napoli, delle arti, delle scienze, della ragione che le alimenta. Ma « un certo lezzo dell'antica barbarie » (*prisci vestigia ruris*), è rimasto tuttavia attaccato agli scrittori. La ragione non è pervenuta ancora alla sua maturità: è ancora tutta nell' intelletto, e deve passare nel cuore e nelle mani. È bella, non è operatrice; adorna, non utile. Bisogna che diventi pratica e realtà; come può solamente quando « tutta si è così diffusa nel costume e nelle arti, che noi l'adoperiamo come sovrana regola, quasi senza accorgercene »: come accade alle bestie, in cui « la cognizione è tutta uso, perchè è l'arte di Dio lavorante su la materia, ed in Dio non ci sono *Enti di ragione* »: cioè le astrattezze che si annidano nel cervello dei filosofi. I dotti napoletani hanno bensì coltivato lo studio delle leggi; ma vi hanno portato le argutezze dei dialettici: questioni sottili, speciose, aliene dalla pratica e dalla vita. Tutta una forma di sapere, in cui, insomma, secondo il Genovesi, c' è forza bensì e intelligenza; ma non c' è cuore; e c' è cattivo gusto. Manca, diremmo oggi, il senso scientifico; e gl' ingegni si credono più grandi quando sono ammirati come incomprensibili, che quando stimati come utili.

La pratica dell' insegnamento (insegnava già egli da

sedici anni) aveva dimostrato al Genovesi che Napoli era un semenzaio di nobili e grandi ingegni; ma i migliori ingoiavano avidamente la nuova filosofia prima di digerir la vecchia. Avvezzi alle sottigliezze vane e alla « ciarleria », troppo ancora se ne compiacevano per far il debito onore alle scienze sode, feconde, che avevano già trasformato la cultura inglese, francese, olandese. Sacrifichiamo dunque « una volta la seduttrice e vana gloria dell'astratta speculazione al giusto desiderio della parte più grande degli uomini, i quali ci vogliono men contemplanti e più attivi. Dio ha fatto a tutti il divin dono della ragione perchè intendiamo, che il vero sapere non è di sì gelosa natura che voglia esser di pochi ». Esso deve giungere al popolo. Il quale ha bisogno di essere illuminato, e non seguito nella sua naturale ritrosia alle novità, ancorchè utili, e nel suo attaccamento tenace alla tradizione. Deve essere indotto a profittare delle osservazioni e delle invenzioni dei dotti. Deve essere ingentilito, rianimato, spronato ad elevarsi. E si deve quindi operare su di esso non con le leggi che non cambiano gli uomini, sì con la « savia educazione e coltura di questa sì preziosa derrata dell'uomo, da che egli comincia a sbucciare dal suo guscio ».

Curare l'educazione. È uno degli articoli principali dell'apostolato del Genovesi; [1] poichè i contemporanei, a suo giudizio, curavano più i « testi di fiori » e le piante peregrine che avevano per avventura ne' loro giardini, che non i figli. E raccomandava la massima diligenza nella scelta dei maestri, poichè molto, a suo giudizio,

[1] Sulla educazione e istruzione popolare ved. *Lez di Comm.*, part. I, cap. VI e VIII; e *Logica*, ed. cit. pp. 271-2. Senza educazione « oltrechè non è possibile, che la popolazione si aumenti.... ma, pure dove avviene che cresca, la repubblica si potrà ben dire aumentata di semi-uomini, ma non di forze » (*Lez. di Comm.*, t. I p. 121).

mancava per questa parte il Regno di Napoli. Bisogna sentire il ritratto vivo che ce ne ha lasciato:

« I maestri di scuola pongono poca cura a studiar l'urbanità e l'aria nobile, piena di verecondia e de' tratti d'onore: sovente i loro moti, gesti, tuono di voce e tutto il lor volto, che suol esser lo specchio dei ragazzi, spira tutt'altra cosa che gentilezza: la loro lingua è più frequentemente un gergo corrotto de' vari dialetti del nostro Regno, che la bella e nobile della pulitissima Italia: finalmente, dirò io che il lor costume sia sempre il più puro e il più santo? Inoltre, quasi tutti si studiano di coltivar assai più la memoria de' loro allievi che la ragione e il cuore. Un solecismo o barbarismo in lingua latina è da loro più severamente punito, che molti a' gentiluomini sconvenevoli barbarismi e irragionevolissimi solecismi di ragione e di costume. Si adirano anche spesso, gridano e fanno dei schiamazzi in testa a' loro allievi; gli battono senza misericordia, e gli trattano più da servi, che da figli: tutte cose più atte a fare o stupidi o villani o zotici e feroci i ragazzi, che ad allevargli nel sapere, nelle virtù, nella nobiltà. Questi medesimi difetti trovansi ben anche spesso ne' padri o nelle madri di famiglia. Io ho sentito dire a molti di coloro un proverbio, che fa disonore agli esseri ragionevoli: *che i fanciulli si curan colle mazze* ».

III.

Un filosofo che parla questo linguaggio umano, familiare, e che pensa come s'è veduto, dei filosofi e dei loro sistemi, evidentemente non è un filosofo di professione. Sarà un filosofo che avrà qualche cosa da dire più e meglio dei filosofi di professione; ma non potrà facilmente andare d'accordo con questi. Così poco rispettoso di quelle che sono le idee e le maniere per loro più rispettabili e venerande, con così scarso interesse, anzi con tanto fa-

stidio verso le questioni che formano il nutrimento e il vanto dei loro cervelli, certo potrà, per caso, trovarsi in mezzo ad essi: ma vi starà a disagio, e se ne trarrà fuori, spontaneamente o per necessità, appena se ne presenti l'occasione.

L'abate Genovesi, nato nella terra di Castiglione l' Ognissanti del 1713,[1] fu avviato quattordicenne agli studi di filosofia da un suo stretto congiunto, che gli insegnò per due anni filosofia scolastica e per un terzo anno filosofia cartesiana (filosofia di moda allora nel Napoletano); quindi, poichè il padre lo volle ecclesiastico, obbligato ad apprendere Canoni e Teologia, e ammesso agli ordini minori nel 1730, promosso suddiacono nel settembre '35. Chiamato questo anno a insegnar rettorica nel seminario di Salerno, vi rimane due anni, studiando per suo conto con gran fervore; finchè nel '37 sarà ordinato prete e un'eredità allora conseguita gli consentirà di recarsi l'anno appresso a Napoli, per appagare in quella Università e nella consuetudine degli illustri letterati della metropoli la sua sete ardentissima di sapere. A Napoli frequentò molti corsi; tra gli altri, fino al '41, quello di Giambattista Vico; di cui, ci racconta un anonimo biografo, aveva già da un anno letta la *Scienza Nuova:* « Il perchè corse ad ascoltarlo; a cui avendo dedicato la sua servitù, ebbe l'onore della sua amicizia ».[2] Insoddisfatto della filosofia che s' insegnava, disegnò programmi suoi, e aprì una sua scuola privata; finchè nel '41 il Cappellano Maggiore monsignor Galiani, che era l'uomo che poteva intenderlo, gli affidò l' incarico d' insegnare nell' Università Metafisica. Aveva letto Malebranche, Locke, studiato Spinoza e Leibniz; e dettava agli alunni, come volevano i regolamenti del tempo, le sue lezioni in latino. Ne nacquero gli

---

[1] Note di A. Cutolo alle *Memorie autobiogr. del G.*, in *Arch. stor. nap.* 1924, p. 261.

[2] Cutolo, *Note, cit.*, p. 266.

Elementi di Metafisica in lingua latina, in cinque tomi; il primo dei quali pubblicato nel '43, pel metodo geometrico con cui la dottrina era esposta (metodo, si sussurrava, caro ai protestanti), per le novità che conteneva, per le concessioni che faceva al razionalismo, per quello scetticismo moderato che vi dominava, procurò all'autore ire e persecuzioni dei censori ecclesiastici, aprendo una serie di contestazioni teologiche, che alienarono sempre più il suo animo dagli studi che rimanevano in Italia, e sopratutto nel Mezzogiorno, monopolio quasi esclusivo dei frati.

Ma ecco che nel '44 il Galiani gli viene in aiuto passandolo dall' incarico di Metafisica alla cattedra ordinaria di Etica: insegnamento più conforme all' ingegno del Genovesi, e da lui infatti tenuto per un decennio con grande efficacia per l'eloquenza delle sue lezioni, la modernità della dottrina, la ricchezza e praticità delle questioni trattate. Pure alla Metafisica nel '45 s'aggiungeva in cinque libri un'*Arte logico-critica*, anch'essa in latino. E queste opere si ristampavano e si diffondevano in Italia e fuori d' Italia. Nondimeno l'autore nel '65 poteva scrivere a un amico: « La Metafisica (mia) fatta pei teologi e frati, non può piacere ai fisici e ai matematici, come neppure piace a me. E con tutto ciò, la Logica e la Metafisica s' insegna in molti collegi di Francia, e in quasi tutte le scuole di Germania ».[1] Avevano fortuna; poichè questi libri rispondevano al bisogno delle scuole, e nel loro andamento eclettico e largamente informativo ben s'adattavano alla tendenza media degli studiosi non risolutamente moderni ma neppur ciecamente chiusi nella tradizione, e disposti quindi a conciliare *nova et vetera* e farsi una filosofia senza compromettersi; ma, come si vede, non finivano di contentare l'autore stesso. Anche i due libri *De iure et officiis* (1764) eran nati dalla scuola

[1] *Lett. fam.* II, 67.

e per la scuola (*in usum tironum*); e del pari altri due brevi compendii latini di *Logica* ('52) e di *Metafisica* ('68).

Ma quando al Genovesi sarà possibile avere una scuola a modo suo, intorno a materie nuove, indirizzate a pubblica utilità, non contemplate nei vecchi quadri, egli non scriverà più latino. Che gioia quando fu istituita per lui, nell' Università, la cattedra di «Commercio e Economia», fondata dal suo vecchio amico, facoltoso e autorevole, il fiorentino Bartolomeo Intieri, studioso di macchine agricole e di questioni economiche: ingegno pratico alla toscana, avverso a ogni oziosità speculativa! Allora il Genovesi si sentì davvero maestro, e veramente filosofo.

Grande l'attesa nel pubblico per il nuovo insegnamento; ma potente altresì l'estro del nuovo insegnante e l' impeto e il calore della sua eloquenza. Quando il 5 novembre del '54 tenne la sua prima lezione, fu un avvenimento nella vita del Genovesi e nella storia non soltanto della cultura napoletana ma della scienza europea. Poichè questa del Genovesi fu la prima cattedra istituita in Europa di Economia politica: dovuta, s' intende, non al semplice intuito d'un privato ma al movimento degli studi che la situazione economica del Regno di Napoli aveva prodotto. In una lettera dello stesso mese il Genovesi scriveva a un amico: [1] «Nel dì 5 corrente feci il mio discorso preliminare, o sia l'apertura alla nuova Cattedra del Commercio con uno straordinario concorso, tuttochè io non avessi fatto invito. Parlai un'ora, non solo senza niente aver mandato a memoria, ma senza aver niente scritto di quello che dissi. Con tutto ciò il discorso fu ricevuto con applauso, e subito diffuso per tutta la città. È stata bella! Alcuni volevano copiarselo, e io non ho potuto lor dire, che dopo averlo letto n'aveva perduto anche l'originale.... Il giorno seguente cominciai a dettare. Grande fu la meraviglia in sentir dettare italiano; sicchè,

---

[1] *Lett. fam.*, I, 108.

essendomene accorto, nello incominciare la spiegazione dovetti cominciare dai pregi della lingua italiana, e urtar di fronte il pregiudizio delle scuole d' Italia.... La scuola è stata sempre piena in guisa che molti non ci hanno trovato luogo; ma la maggior parte sono uditori di barba, e di vari ceti. Gli scriventi sono circa cento.... Gran moto è nato da queste lezioni nella città, e tutti i ceti domandavano libri di economia, di commercio, di arti, di agricoltura; e questo è buon principio ».

Da questo corso, che il Genovesi proseguì finchè le forze gli bastarono (morì il 23 settembre 1769, ma un anno prima per malattia aveva dovuto lasciare la cattedra), trassero origine le belle *Lezioni di Commercio ossia di Economia civile* in due volumi (1766 e 67), che rimarranno tra le opere classiche della nuova scienza: opera riboccante d' ingegno, di erudizione, di brio e di amore del pubblico interesse, dall'agricoltura alla pubblica istruzione. Ma uscì prima la traduzione della *Storia del commercio della Gran Brettagna* di John Cary con un *Ragionamento del Commercio in universale* e lunghe e importanti annotazioni del Genovesi sul commercio del Regno, e altri scritti minori. In questi stessi anni il laborioso scrittore riprese bensì in italiano gli argomenti delle sue opere latine. Sono del '58 le sue *Meditazioni filosofiche,* che arieggiano quelle di Cartesio; ed ebbero l'ammirazione del Baretti; [1] e del '59 le *Lettere filosofiche;* come

[1] Da leggere l'articolo che gli dedicò nel 2. numero della *Frusta Letteraria* (15 ottobre 1763); dove il Baretti giudica il libro con questi termini di alto elogio (ed. Piccioni, Bari, 1932, I, 40):

« Fra le tante migliaia e migliaia di libri scritti nella nostra lingua, io non ne conosco assolutamente neppur uno, dopo quelli del Galileo, che sia tanto pregno di pensamento e di vera scienza quanto è questo primo tomo di questo nostro ampio, sublime ed aggiustatissimo pensatore Antonio Genovesi ».

Al Baretti non andava lo stile del Genovesi, seguace della scuola toscaneggiante del Di Capua: « Una cosa però disapprovo in lui assolutamente, e questo è lo stile suo.... perchè troppo a

del '64 le *Lettere accademiche*. Nel '65 imprese a scrivere in italiano un Corso di filosofia. E volle scriverlo per i giovani (com'egli stesso faceva sapere a un amico) « che son curiosi di sapere se le scienze potessero così parlare italiano come una volta parlarono greco e latino. Il motivo che mi muove, è una massima, che può stare che sia falsa, ma l' ho nondimeno per vera, cioè che ogni nazione che non ha molti libri di scienze e di arti nella sua lingua è barbara ». Perciò in Francia nell'età di Luigi XIV s'era cominciato a scrivere di filosofia in francese. Perciò aveva seguito l'esempio l' Inghilterra. E altrettanto si cominciava a fare in Germania. Dove non si scrive nella propria lingua, dice il Genovesi, si accenderà magari un lume grande e brillantissimo, ma questo resterà « nondimeno sepolto in que' lanternoni da antiquari d'onde non tralucono che pochi tenebrosi raggi ».[1]

E nelle stesse *Lezioni di Commercio* inculcava come « certissimo assioma politico » che una nazione non sarà mai perfettamente culta nelle scienze, nelle arti, nelle maniere, « se non abbia le leggi, le scienze, le scuole e i

---

studio intralciato e rigirato sì, che non poche volte abbuia il pensiero. — Com' è possibile, ho detto tra me stesso mille volte leggendo queste sue tanto stimabili meditazioni, — com' è possibile che un uomo il quale è un'aquila quando si tratta di pensare, si mostri poi un pollo quando si tratta di esprimere i suoi pensieri ? Come mai un Genovesi ha potuto avvilirsi tanto da seguire i meschini voli terra terra di certi secchi e tisici uccellacci di Toscana ? Eh, Genovesi mio, adopera gli abbindolati stili del Boccaccio, del Bembo e del Casa quando ti verrà ghiribizzo di scrivere qualche accademica diceria, qualche cicalata, qualche insulsa tiritera al modo fiorentino antico e moderno; ma quando scrivi le tue sublimi Meditazioni, lascia scorrere velocemente la penna....; e lascia nelle *Fiammette* e negli *Asolani* e ne' *Galatei*, e in altri tali spregevolissimi libercoli i tuoi tanti *conciossiacosacchè* e i *perocchè*.... e tutte quell'altre cacherie e smorfie di lingue, che tanti nostri muffati grammaticuzzi vorrebbero tuttavia far credere il *non plus ultra* dello scrivere ».

[1] Cfr. la pref. alla *Logica* italiana.

libri di arti parlanti la propria lingua; perchè ella dovrà dipendere da una lingua forestiera; la quale, non essendo intesa che da una picciolissima parte del popolo, tutto il resto sarà fuori della sfera del lume delle lettere.... Le lingue sono come vasi, che contengono le nostre idee e la nostra ragione. Or qual pazzia è pretendere di essere in un paese uomini, e aver la ragione in un altro? »[1] Finchè in un paese le scienze saranno in un gergo straniero alla maggior parte del popolo, avremo sempre, dice il Genovesi,[2] « molte scuole inutili, molto tempo perduto, molti cervelli stupiditi; e mancheremo delle necessarie, nè fia possibile di avere delle buone teste ».

Con questo ideale di una scienza che penetri il popolo per svegliarne e metterne in moto tutte le forze morali ed economiche, il Genovesi voleva scuole — e quando furono da Napoli espulsi i Gesuiti e riordinata la pubblica istruzione ed egli a tal fine invitato a scrivere un Piano di riforme,[3] non dimenticò nelle sue proposte le scuole del popolo —; voleva metodi razionali e semplici perchè fossero efficaci gl' insegnamenti accostati al popolo e ai giovinetti; voleva accademie, che, abbandonando la vecchia letteratura e le discussioni vane della filosofia infeconda, si rivolgessero alle ricerche sperimentali e alle arti più necessarie alla vita; e voleva, come s' è visto, libri in italiano, attraenti e di facile lettura. Ma aveva pure il suo ideale di una dottrina che, liberando il popolo dalle superstizioni e dai pregiudizi, e rinvigorendo nelle coscienze i convincimenti morali e la fede religiosa che ne è sempre il fondamento, potesse aprire la strada a quel rinnovamento che egli auspicava: potesse infondere negli uomini e nelle nazioni la fede nella ragione, di cui egli

---

1 Parte I, cap. VIII, § 24.

2 *C. c.*, I, IX, 13.

3 Per questo Piano, ved, gli appunti che ne pubblicò G. M. Galanti, *Elogio stor. di A Genovesi*, Firenze, 1781, p. 108.

era l'apostolo. Tutto il suo sistema riformatore era insomma ispirato a una filosofia.

Della qual filosofia nelle *Meditazioni* e nei trattati di *Logica* e di *Metafisica*, che, bene accolti dai contemporanei e più volte ristampati (è almeno da ricordare l'edizione che della *Logica* volle curare, nel 1832, il Romagnosi), sono entrati a far parte della letteratura filosofica nazionale, si scorgono i lineamenti anche da chi non ricerchi i ponderosi volumi latini, che li precedettero e prepararono.

Il Genovesi è un empirista,[1] ma non è un sensista; e tanto meno un materialista. Combatte le idee innate, ma cartesianamente mette il pensiero a capo di tutto: e la ragione, che l'uomo che medita trova in se stesso come attività sovrana, libera, signoreggiatrice, col suo giudizio, dell'universo, vede conforme a una ragione creatrice universale, divina.[2] L'uomo per essa è immortale. Per essa destinato a vincere il dolore, a superare ogni difficoltà, a viver felice. Questa ragione infatti non è fredda astratta intelligenza. Essa è energia (*energetico*, dice Genovesi) perchè è anche passione, cuore.[3] Non distrugge la passione; una passione infatti si combatte con un'altra passione. E poichè ogni essere è ragione, e

---

[1] Come empirista, Genovesi, pur non ripudiando ogni metafisica, insiste sempre sulla necessità di limitare le ricerche speculative alle questioni essenziali per una concezione sana e morale della vita. Insistenza che ha fatto pensare al criticismo kantiano. Ved. GENTILE, *Storia della filos. ital. dal Genovesi al Galluppi*, Milano, Treves, 1930, cap. I; dov'è particolarmente studiata la dottrina della conoscenza di Genovesi. Oltre i luoghi ivi citati (vol. I, p. XIII), e le frequenti dichiarazioni che ricorrono nelle *Lettere familiari* circa l'infecondità delle più astruse ricerche metafisiche e teologiche, ved. *Logica*, ed. cit., pp. 250-1, 255. Notevole in special modo la lett. del 2 aprile 1763 a P. Saffiotti.

[2] Ved. *Meditazioni filosofiche*, Milano, Silvestri, 1846, pp. 53-63; *Logica*, p. 252.

[3] Ved. *Logica*, pp. 260, 274-5.

soffre e aspira a godere, essa, non essendo individuale, ma comune e universale, stringe in un vincolo di amore gli uomini.

Intuizione ottimistica che s'inquadra in una concezione leibnizianamente spiritualistica del mondo. Poichè anche per Genovesi i corpi scomposti negli elementi semplici di cui sono formati, si riducono a sostanze spirituali, attive. E tutte le qualità sensibili dei corpi non sono altro che fenomeni, nostre sensazioni.

Lo spirito è attività: è quella stessa forza che è in tutte le cose che sono in natura, e che tende ad espandersi. In noi questa forza si svela nella ragione, che è prima di tutto coscienza, affermazione di sè. Questa forza è attiva e tende perciò a svilupparsi, ad estendere il suo dominio, a trionfare. Il mondo non è, infine, se non questo svolgimento della ragione, che nel suo progressivo prevalere è cultura sempre più intensa e sempre più diffusa; è benessere in cui lo spirito viene ritrovando e procurandosi le condizioni più favorevoli al suo sviluppo; è amore degli altri, insieme coi quali ogni uomo viene adempiendo in comune il destino della sua natura, la libera vita della ragione.

Questa la fede del Genovesi. Questa la sorgente dell'entusiasmo col quale egli attese con ferventissimo zelo dalla cattedra e cogli scritti, malgrado la sua malferma salute, infaticabilmente, alla sua opera di apostolato. Questo il segreto della potente azione da lui esercitata sul suo tempo, promovendo nuovi studi, animando i giovani alla lotta contro il vecchio mondo: contro la feudalità in favore dei lavoratori della terra e della nascente borghesia; contro la Curia per lo Stato autonomo e laico; contro il pregiudizio per la critica; contro la superstizione per la religione; contro tutto ciò che nel pensiero e nelle istituzioni impedisse o ostacolasse il libero sviluppo del lavoro, della civiltà, della ragione.

Antonio Genovesi non fu un rivoluzionario; ma fu

un educatore di rivoluzionari, che quando scoppierà in Francia la grande Rivoluzione, o crederanno di obbedire alla voce del vecchio maestro accogliendone una scintilla anche a Napoli, e quindi suscitando il glorioso incendio della Repubblica Partenopea, celebrazione di una grande fede idealistica ancorchè astrattamente giacobina, santificata dal martirio; [1] o, uomini di grande accorgimento ed equilibrio, come Galanti e Cuoco, con più profonda intelligenza dell' insegnamento del Genovesi, ne trarranno argomento a una più realistica concezione politica della libertà necessaria al popolo napoletano: poichè vedranno come il maestro aveva veduto, che questa libertà non poteva esser vitale, se non era forte della forza di uno Stato ben ordinato e potente: di uno Stato infine in cui tutta l' Italia, prima o poi, doveva unirsi tutta in un corpo solo tra l'Alpi e il mare.

Questa idea di un' Italia unificata dal Galanti, il più fido dei discepoli del Genovesi, passò al Cuoco, e dal Cuoco, come oggi sappiamo, passerà al Mazzini; ma era stata preconizzata a Napoli dal Genovesi. La cui commemorazione io non potrei meglio concludere che rileggendo una sua pagina del 1757, a proposito della sicurezza necessaria al commercio, e impossibile senza una flotta militare adeguata. Impossibile perciò allo stesso Regno di Napoli, che era tuttavia il maggiore e più potente Stato d' Italia: « Vorrei io » scriveva nel detto anno il Genovesi, « in questo luogo dire un pensiero, che ho sempre meco d' intorno all'animo avuto, ed hollo tuttavia; ma io temo ch'egli non sia per incontrar male presso coloro, che niuno amore hanno e niun zelo nutriscono per l' Italia, come madre nostra. Ma il dirò pure

---

[1] Sulla scuola del Genovesi e la sua importanza storica A. Simioni, *Le origini del Risorgimento scol. dell' Italia Meridionale*, vol. I, Messina, Principato, 1925, pp. 152-199.

in qualunque parte sia per prendersi da chi non guarda più in là del proprio utile.

« A voler considerare l' Italia nostra, e dalla parte del suo sito, e da quella degl' ingegni, e per quello che ha ella altre volte fatto e fa eziandio, tuttochè divisa e come dilacerata, si converrà di leggieri, ch'ella tra tutte le nazioni di Europa sia fatta a dominare; perocchè il suo clima non può esser più bello, nè più acconcio il suo sito rispetto alle terre e al mare che la circondano, nè più perspicaci e accorti e destri e capaci di scienze e di arti e duranti di gran fatiche, e oltre a ciò più amanti della vera gloria, i suoi popoli, di quel ch'essi sono. Ond' è dunque, ch'ella sia non solo rimasta tanto addietro all'altre nazioni in tutto ciò, che par suo proprio, ma divenuta in certo modo serva di tutte quelle che il vogliono? Ella non è stata di ciò causa la sola mollezza, che le conquiste de' Romani v'apportarono; perocchè questa morbidezza, che le ricchezze e la pace v'avevano introdotta, non durò lungo tempo; ma la vera cagione del suo avvilimento è stata quell'averla i suoi figli medesimi in tante e sì piccole parti smembrata, ch'ella n' ha perduto il suo primo nome e l'antico suo vigore.

« Gran cagione è questa della ruina delle nazioni. Pur nondimeno, ella potrebbe meno nuocerci, se quei tanti principati, deposta ormai la non necessaria gelosia, la quale hanno spesse volte, e più ch'essi non vorrebbero, sperimentata e al comune d' Italia e a se medesimi funesta, volessero meglio considerare i propri e i comuni interessi, e in qualche forma di concordia e di unità ridursi. Questa sarebbe la sola maniera di veder rifiorire il vigore degl' Italiani.

« Potrebbe per questa via aver l' Italia nostra delle formidabili armate navali, e di tante truppe terrestri, che la facessero stimare e rispettare non che dalle potenze d'oltremare, che pure spesso l' infestano, ma dalle più riguardevoli che sono in Europa. Ella non vorrebbe

ambire altro imperio, che quello che la natura le ha circoscritto: ma ella dovrebbe, e potrebbe difendersi il suo. Potrebbe veder rinascere in tutti i suoi angoli le arti e le industrie, dilatarsi il suo commercio, e tutte le sue parti nuovo abito e la pristina bellezza prendere. Se questi sensi s' ispirassero ai pastori di tutte le sue parti, forse che non sarebbe questo un voto platonico. E mi pare che i principati d' Italia non siano sì gli uni degli altri gelosi, che per massime vecchie che son passate ai posteri più per costume che per sode ragioni. Non son ora i tempi ch'erano: e quelle cagioni di reciproci timori, che potevano una volta essere ragionevoli, sono ora non solo vane, ma nocevoli e al tutto e alle parti, se ben si considerano. Egli è per lo meno certo, ch'ella non può, come le cose sono al presente, sperare altronde la sua salute, che dalla concordia e dall'unione de' suoi principi. Il comune e vero interesse suol riunire anche i nemici: non avrà egli forza da riunire i gelosi?

Rettor del Cielo, io chieggo
Che la pietà che ti condusse in terra,
Ti volga al tuo diletto almo paese ». [1]

Al Genovesi dunque, il più filosofo dei grandi riformatori italiani del Settecento, spetta il merito di essere stato il più italiano di tutti. Egli scosse il petto dei giovani, e vi infuse una fede nella civiltà che è scienza ed è libertà. Egli indicò agl' Italiani l' Italia, che non c'era, ma cominciava a presentirsi, ed egli l'annunziò, insegnando come le si potesse preparare la via. E la sua voce si ripercosse di generazione in generazione, finchè l' Italia venne. E venne per la via che egli aveva aperta: riavvicinando la letteratura alla vita, la filosofia all'uomo,

---

[1] CARY, *Storia del Comm. della Gran Bretagna*, Napoli, 1757, II, 35. Pagina celebre dacchè il CARDUCCI l'ebbe inclusa nelle sue *Letture del Risorgimento Italiano*.

ammazzando l'accademia e l'ozio ancorchè dotto ed elegante, educando il popolo a credere nella cultura, a servire l' ideale, andando incontro per esso anche alla morte. Fulgido esempio i martiri del '99. Stato laico e veramente sovrano, religione tutta rivolta alla vita dello spirito, libera da ogni cupidigia e pretesa mondana; libera la ragione, rispettata come cosa sacra la scienza, e la scuola che la promuove. E di là dal breve confine della provincia, per l' Italiano, l' Italia grande, laboriosa, armata, consapevole di una sua missione civile. Questa la scuola del Genovesi. Perciò gl' italiani devono ricordare il suo nome; perciò devono annoverare Antonio Genovesi, lui così modesto, così riservato e chiuso tra la scuola e i libri, tra i padri della patria. E nella scuola italiana particolarmente deve esser ricordato come esempio ed ammonimento contro la pseudoscienza astratta dalla vita sempre rinascente. Poichè i frati, che punzecchiarono in vita Antonio Genovesi e furono perseguitati dalla sua dialettica e dal suo frizzo, hanno cambiato veste, e non natura. E contro di essi bisogna ancora combattere, ancora difendersi. Perciò Genovesi è vivo.

MAZZINI E LA NUOVA ITALIA [1]

I.

Consacrando la casa di Giuseppe Mazzini, monumento nazionale, alla memoria di lui e agli studi mazziniani, Genova, l' Italia, il Regime adempiono un grande dovere storico. Riconoscono il significato di Mazzini nella storia italiana maturata nella rivoluzione fascista; e insieme riaffermano la loro fede in una concezione della vita che fu la sua, ed è, e deve essere la nostra. A più di mezzo secolo dalla morte dell'uomo, si può e si deve spogliarlo di tutto ciò che fu in lui caduco, e ne fece un uomo di parte, con i difetti e gli errori di tutti gli uomini di parte, con le passioni che lo divisero dai contemporanei e divisero i contemporanei da lui, che per decenni lo fecero esule in patria e gli tolsero la gioia di riconoscere nell' Italia, che pure era nata da lui, la creatura della sua anima; e gli procurarono le amarezze delle diserzioni, delle diffidenze e fin delle persecuzioni. Si può e si deve innalzarlo nella luce, in cui la storia vede splendere i suoi eroi, non per quello che non compresero e non fecero, ma per quello che genialmente videro e rappresentarono, e per quello che infatti, per la fede che ebbero nelle loro idee, operarono: come ogni grande figura che risalti e campeggi nel quadro del pittore, dove sulla figura si raccoglie tutta la luce, ossia tutta l'anima dell'artista,

[1] Discorso tenuto a Genova il 22 giugno 1934, per l' inaugurazione dell' Istituto Mazziniano; pubbl. nella rivista *La Civiltà fascista*, luglio 1934.

e il resto si respinge e rimane nell'ombra, nello sfondo, da cui l'anima, sempre che vi si volga, torna alla luce. Alla luce, che è l' intelligenza dell'arte, come è l' intelligenza della storia.

La letteratura mazziniana riecheggia troppo sovente le passioni di parte, pro e contro. E perciò adombra, non illumina Mazzini. Troppo si è insistito sui lati della sua personalità e del suo pensiero, che meno universalmente piacquero agli uomini del suo tempo; e che sottoposti ad esame critico non vi resistono, e inducono lo storico che vi s' indugia in una perplessità invincibile circa i titoli della grandezza di Giuseppe Mazzini e i motivi di quel giudizio oscuro ma sicuro che è nella coscienza di tutti. Quel giudizio che, per esempio, suggerì fin dal 1904 al Governo del Re la deliberazione di quella edizione nazionale degli scritti editi e inediti, che è in corso, e che coi suoi cento volumi sarà il miglior monumento che il popolo italiano da lui vaticinato potesse elevargli. Giacchè se la storia, che dev'essere pensiero criticamente vagliato, torna spesso a discutere di quei titoli e di quei motivi, queste discussioni documentano le difficoltà, ma insieme l'esistenza del problema che nasce da questo intuito, che è l' intuito nazionale, anzi umano, della incontestabile grandezza di quest'uomo. Noto già egli per la sua azione nella storia del risorgimento italiano e delle contemporanee agitazioni europee; noto per i suoi scritti, non tutti per altro ancora raccolti; ma si viene, quasi di giorno in giorno, conoscendo meglio attraverso il suo meraviglioso epistolario, a mano a mano che questo viene alla luce e dimostra che in lui, oltre l'uomo del suo tempo, c'era l'uomo di tutti i tempi; oltre l'ardente patriota, una vasta e potente anima umana, capace dei più umili e delicati sentimenti come de' più virili propositi e dei pensieri più elevati intorno alle cose umane e alle divine.

Alziamo dunque nella luce della storia, sul suo piedi-

stallo, la statua di Giuseppe Mazzini. Essa dominerà tutta la nostra storia non pur dal 1831, quando egli riesce ad imprimere un nuovo impulso e a dare un nuovo avviamento al Risorgimento italiano, ma da quando incomincia questo Risorgimento, e cioè si pone il problema dell'esistenza di un' Italia nazione unificata nella forma concreta di Stato indipendente.

II.

Giacchè il Risorgimento non comincia nè nel '31, nè nel '20 o '21, nè nel 1796, nè nel periodo delle riforme. Ogni tentativo che si faccia, di segnare un punto di partenza in fatti determinati, ha dell'arbitrario e dell'assurdo, nè più nè meno di quelle fantastiche cosmogonie che offrono alle immaginazioni pigre e puerili un qualunque inizio determinato agli accadimenti del mondo nel suo complesso. Ogni fatto che sia presunto come primo di una certa serie, è chiaro che avrà bisogno a sua volta di essere spiegato con i suoi antecedenti, cioè inteso appunto come un fatto. In particolare, Mazzini polemizza con i giacobini ancora legati alla Francia della Rivoluzione; ma risale molto più indietro. Perchè la sua polemica è bensì politica; ma la politica da lui preconizzata, non è quella vuota meccanica materialistica politica, che astrae, come se fosse possibile, il cittadino dall'uomo, dalla sua coscienza, dov' è la sua fede e la base del suo carattere e della sua personalità. La sua politica è morale, anzi religione. E neanche la sua letteratura è astratta letteratura; e l' « arte per l'arte » di Victor Hugo è sdegnosamente respinta dal romanticismo mazziniano; appunto perchè nè il cittadino nè l'artista per Mazzini può essere altro che l'uomo, intero come lo aveva voluto Dante quando a grado a grado dallo scolasticume dello stil nuovo era salito alla fremente umanità della Commedia.

E tutto è uno, benchè distinto, in Mazzini. E perciò la sua Giovine Italia non si contrappone soltanto alla vecchia generazione giacobina o carbonara, ma a tutta l' Italia arcadica, letterata, accademica, scettica, che non era stata, non già da decenni, ma da secoli, capace di affrontare il problema che era tuttavia da risolvere, e che la Giovine Italia di Mazzini doveva risolvere.

III.

Il problema della unità italiana, che per universale consenso è il problema imposto da Mazzini all' Italia e all' Europa del secolo decimonono, è bensì il problema centrale del Risorgimento; ma di un risorgimento che comincia con la stessa storia d' Italia. Ed è naturale, perchè l' unità doveva essere prima un bisogno, per poter essere poi un programma e un movimento politicamente efficace. Bisogno necessario, spontaneo, ovvio, da quando gl' Italiani cominciano a sentirsi un popolo, ad avere cioè coscienza d'una comunanza di elementi morali costitutivi del loro essere, della loro personalità, della loro distinta individualità. Questo sentimento, questa coscienza sono ancora, evidentemente, qualche cosa d' incerto in Dante, ancora troppo scolastico, troppo imperialista, troppo dibattuto tra l'alto concetto dell'universalità dell'uomo della scienza, della fede e dello Stato e le fresche e immediate sensazioni e passioni della vita cittadina del Comune, per risentire il nuovo spirito che pur egli vedeva gorgogliare nella rinnovata vita di questa romanità varia e pure identica sparsa per ogni provincia dalle Alpi alla *bella Trinacria che caliga tra Pachino e Peloro*, erompente nella volgare lingua che *in qualibet redolet civitate nec cubat in ulla*. Ancora il nuovo non s' è staccato dall'antico. Ma con l' Umanesimo, a cominciare dal Petrarca, e poi col Rinascimento, il vin-

colo medievale che stringeva tutti insieme all'antica madre comune questi popoli nuovi dotati di uno spirito autonomo, è spezzato. I Comuni attraverso il travaglio delle Signorie tendono a superare l'originario essenziale atomismo, derivato dallo stesso istintivo e inconsapevole processo del loro formarsi, nel ripullulare della vita economica e civile ai margini dell' Impero. Da Galeazzo Visconti al Valentino e al Machiavelli è un balenare di concetti e di ardimenti, che dimostrano il bisogno generato dalla coscienza che gl' Italiani del Rinascimento hanno nella loro nazionalità, fiera della sua cultura, del suo ingegno, della sua genialità, che di questa Italia, corsa e ricorsa dai barbari, contesa per la sua ricchezza economica e per la sua posizione geografica dagli Stati che avevano avuto la fortuna di prima formarsi ed erano ormai le maggiori potenze del mondo, fa la patria d'ogni sapere e d'ogni potere che all'uomo culto proviene dalla perizia nei segreti della natura.

Bisogno di unità, che è aspirazione ad esistere. Aspirazione naturale ad ogni uomo che abbia coscienza di sè e voglia vivere. Ha l' Italiano un pensiero suo e una sua cultura, un'arte e un' intelligenza onde può sperimentare la propria capacità creativa e riscuotere il plauso e l'ammirazione altrui; ma in ragione del suo valore tende pure a farsi valere. E l' Italiano non riesce a farsi valere, se non individualmente, e perciò rinunziando ad agire per quel che pure sente di essere, Italiano. Italiano, non Leonardo nè Benvenuto Cellini, ricercati e accarezzati anche fuori d' Italia; nè Giordano Bruno, da Enrico III di Francia accolto sotto la sua protezione e onorato come maestro e uomo singolare di dottrina e intelletto, e per raccomandazione del Re passato da Parigi a Londra presso l'ambasciatore francese, e da costui tenuto sempre in grande rispetto; nè alcun altro dei mille letterati, pittori, scultori, architetti, che i principi stranieri contendevano alle corti italiane.

C'era, nell' Italia del Rinascimento, l' individuo, e mancava il cittadino; c'era l'uomo e mancava la nazione; la quale, finchè non giunga ad essere Stato, è un'aspirazione, un concetto che si vagheggia come ideale, che aspetta di esser tradotto in realtà.

IV.

Questo ideale c' è, e risplende alto, nella coscienza italiana del Rinascimento: astro che non tramonterà più. E susciterà di tratto in tratto fiamme di entusiasmo, ogni volta che un principe accennerà a un proposito serio di liberare l' Italia dai barbari; e alimenterà le speranze dei poeti e dei pensatori; e manterrà gl' Italiani vigili per secoli a spiare ogni occasione che possa parere propizia a chiedere o a tentare che questa Italia che splende in alto agli animi, prenda corpo e diventi realtà viva. Ultime commoventi, forse ingenue, richieste quelle dei patrioti italiani al Direttorio e più tardi a Napoleone all' Isola d' Elba. Ultimi tragici tentativi, i moti del 1820-21 e del '31, tendenti sempre all'unità, anche se miranti formalmente alla libertà o all' indipendenza.

Rimaneva sempre un ideale astratto, ancora nel ' 31, come a' tempi del Machiavelli e dello stesso Carlo Emanuele I. Questo vide Mazzini, e questo fu il suo tormento e la ragione del suo apostolato. Lo vide anche meglio di tutti gli artefici del Risorgimento che vennero dopo di lui e da lui, ancorchè ignari, attinsero la fede, ed energicamente marciarono sulla via che egli aveva aperta e giunsero alla mèta che egli aveva additata.

Giacchè il problema dell'unità, il problema dell'esistenza dell' Italia, in Mazzini si rinnova, si trasfigura, acquista un nuovo significato, perchè cessa finalmente di essere un ideale astratto, che tocchi cioè il pensiero e non la volontà dell'uomo. Ebbe il Mazzini un precursore,

che si può anche considerare suo ispiratore, forse rimastogli sconosciuto, quantunque la sua voce parlasse forte al suo animo giovanile, quando egli leggeva avidamente gli articoli anonimi o contrassegnati da una semplice sigla scritti dal napoletano Vincenzo Cuoco sul *Giornale italiano* di Milano; e ne trascriveva lunghi brani in un suo zibaldone. Articoli che in questi ultimi anni noi abbiamo riscoperti, studiati e apprezzati come i primi documenti del pensiero politico del nostro Risorgimento.[1] E sono degli anni primissimi del secolo (1804-5); quando un pensatore, severamente educatosi al pensare storico sui libri di Giambattista Vico, comprese, a differenza de' suoi amici della Repubblica partenopea, che l' Italia non poteva essere un dono che il Direttorio o l' Imperatore facessero agl' Italiani, ma soltanto una conquista che questi dovevano fare di se stessi, attraverso la loro educazione e la formazione del loro carattere; e che insomma per fare l' Italia non c'era se non una sola via, quella di fare gl' Italiani.

V.

Fare gl' Italiani! È diventato un luogo comune, dopo che con l'accento del buon senso lo ripetè, molto tempo dopo, il D'Azeglio. Ma, come tutti i luoghi comuni, qualche cosa che si dice facilmente con le labbra, e non si medita, non si penetra, non si sente come una di quelle verità che obbligano a pensare e a fare i conti con la propria coscienza. Infine, anche Machiavelli con i suoi problemi dell'arte della guerra e della « virtù » dimostrava bene di sapere che per fare l' Italia bisognava fare gl' Italiani; ma tra l'uomo o l' Italiano di Machiavelli e quello di Mazzini c' è un abisso. L'abisso che restava da colmare

---

[1] Cfr. F. L. MANNUCCI, *G. M. e la prima fase del suo pensiero letterario*, Milano, 1919, e GENTILE, *Albori della Nuova Italia*, I, 227.

affinchè l' ideale uscisse dall'astrattezza, in cui potevano contemplarlo — e se ne contentavano! — gl' Italiani dei due secoli che, tra il barocco e l'età dei lumi, vissero dell'eredità del Rinascimento.

I quali finirono, com' è noto, col persuadersi che altro è il dire, altro il fare; che le cose belle e perfette, si possono bensì vagheggiare con la fantasia pronta ad abbellirle de' più vivaci colori, ma non si debbono perciò possedere; anzi non si possono, perchè, a pensarci, non sono di questa terra; che nè la poesia perciò, nè il pensiero scientifico tocca od impegna la vita; che il mondo è diverso secondo che riempie il cervello, e lo adorna e arricchisce di tornite e lucenti immagini e ben costrutti pensieri, e fa l'uomo rispettabile nella repubblica delle lettere, ossia in una delle mille accademie che erano l'ambizione e il trattenimento più divertente dei due sessi; ovvero abbraccia l'uomo dentro di sè, lui e il suo cervello, nelle sue leggi divine ed umane, e gli fa sentire quegli affetti che gli squassano il cuore; e gli segna la via, in cui egli, bene o male, deve procedere giorno per giorno, dalla nascita alla morte. Due mondi diversi, in uno dei quali poteva restare l' ideale, irraggiungibile; e nell'altro spaziava la realtà con le sue forze da cui ogni elemento della vita stessa dell' individuo, tra la culla e la tomba, potrà mai derivare. In un mondo si pensa, nell'altro si agisce. In uno si vive con l' intelligenza, nell'altro con la volontà. In uno l'uomo è individuo e attua una sua infinita ma astratta libertà; nell'altro l'uomo trova la legge che trascende la sua individualità singola: trova la società, o una realtà superiore che governa gl' individui e le società, Dio onnipotente. Anche Vittorio Alfieri, acerrimo propugnatore di libertà, si arresta ancora, sulla soglia del secolo nuovo, a una sorta di anarchico individualismo, poichè la sua libertà è dell' individuo che si sottrae alle leggi del suo paese e perfino ai vincoli della sua proprietà, e della libertà ha bisogno nel mondo del suo cervello.

VI.

L' ideale, l' Italia, doveva uscire dal cervello ed entrare nella vita, nel mondo reale: nel mondo, in cui anche i poeti fermano i piedi, e respirano. Ricordate il binomio mazziniano: *Pensiero e azione?* Binomio indivisibile, che è la sua scoperta e la parola nuova della Giovine Italia. È l' insegna della sua polemica letteraria morale politica religiosa contro la vecchia Italia che va dal Rinascimento a Napoleone. Polemica che non avrebbe avuto senso in politica, se non si fosse indirizzata a tutto il modo di concepire la vita. Non si trattava già di fare un nuovo Italiano per risolvere un problema particolare, qual era, per la politica dei governi e dei cospiratori, degli statisti della Santa Alleanza o dei liberali, il problema della indipendenza, della libertà o dell'unità italiana. Lo Stato, — Mazzini lo intende profondamente, — non è una forma esterna imposta a un popolo, risultante dal giuoco delle forze operanti in un determinato settore della storia. Esso è la forma stessa del popolo; quella coscienza più o meno energica che è possesso di sè e volontà realizzatrice, onde esso arriva ad attuarsi, cominciando ad esistere in quel punto stesso in cui comincia ad attuarsi. Un popolo senza indipendenza non esiste, se non in astratto, come un ideale appunto che occupa l' intelletto o la fantasia, ma non ha realtà. Un popolo senza libertà, egualmente, rimane ancora di qua dall'esistere, perchè ha l'apparenza esterna dell'autonomia, non la sostanza. La sua coscienza è ancora astratta, non è volere. Un popolo poi senza unità, ancorchè libero e indipendente, è un assurdo; perchè per esser libero e indipendente dovrebbe esistere, muoversi e vivere come sintesi di quegli elementi che ne fanno un popolo unico. L'unità politica del popolo è l'analogo dell'unità personale dell' individuo, che esiste

con la sua individuale personalità se esiste tutto; e l'analogia, in fondo, è identità, perchè il popolo esiste esso stesso nella coscienza dell' individuo, che, avendo consapevolezza della sua personalità, questa vede sorgere da quell'unità primigenia fondamentale che è la sostanza nazionale del suo popolo.

VII.

Dunque, il problema dello Stato o dell'unità, era tutto il problema dell'uomo, e cioè dell' Italiano, come non mai in Italia era stato posto: il problema del carattere, e dello Stato come forma del carattere. Si legga per esempio lo scritto del 1835 *Fede e avvenire*, con cui Mazzini ribatte lo scetticismo del Lamennais circa i destini d' Italia. Quello scetticismo cominciava a negare al popolo una fede; almeno quella fede senza la quale non si affronta la lotta e il sacrifizio, non si può vincere perciò e risorgere; e senza la quale all' Italia non è dato sperare salute se non dalle esterne circostanze (una guerra, uno scompiglio diplomatico, ecc.). Sì, dice Mazzini, manca la fede; ma non quella degl' individui, che crea i martiri, sì quella sociale che crea la vittoria; quella che suscita le moltitudini, nella certezza del proprio destino e della missione per cui si prega e si combatte. Fede che può scaturire solo dalla coscienza, e non s' inculca con la forza. Ma questa fede non si smarrì per reale impotenza, sì per false opinioni e pregiudizi, che si possono dissipare; e la fede può risorgere solo che un capo sappia svegliare le moltitudini dall' inerzia, proclamando la verità e provocando un atto di energica volontà. Ma sentiamo una volta lui stesso, Mazzini:

« Guardate l' Italia. Lì sciagura, sofferenza, protesta, sacrifizio individuale è al colmo. Il calice trabocca. L'oppressione è per tutto, si respira con l'aria. Pesa sulle

masse, avvizzisce le intelligenze, inaridisce le sorgenti della prosperità materiale, schiaccia il progresso morale. La reazione, del pari, è per tutto; perchè per tutto si lotta, si cospira, si saluta con ebbrezza il menomo segno, il menomo bagliore d'un altro avvenire. Lì tre stati separati, venti città, due milioni d'uomini si sollevano in una settimana, e proclamano la loro emancipazione senza che una sola protesta si elevi, senza che una sola goccia di sangue sia versata. Lì tentativi mille volte falliti non stancano il patriottismo; esso cade, si rialza e riprende la sua opera. È la forza che manca a questi venti milioni di uomini che non possono essere attaccati se non in faccia? C' è nell' Italia rivoluzionaria tanta forza per schiacciare tre Austrie. O manca l' ispirazione tradizionale, la religione delle memorie, il passato? I popoli si prosternano ancora avanti ai loro monumenti gloriosi. Manca la missione? Essi hanno lanciato due volte, essi soli tra le nazioni, la parola dell'unità europea. Il coraggio? Domandatelo al 1746, al 1799; domandatelo ai ricordi della Grande Armata; domandatelo a quei martiri tre volte santi che, da quattordici anni, muoiono nel silenzio, senza gloria, per un' idea, togliendosi la vita con un chiodo strappato dalla porta della loro prigione, o lasciandosi morire di fame piuttosto di tradire il segreto dell' Italia sotterranea ». Quel che manca è la parola che possa risuscitare la fede. La quale non può essere più quella che animò la grande rivoluzione; la quale fu l'emancipazione dell' individuo e l'affermazione dei diritti dell'uomo individuale. Ormai, compiuta l'opera di quella rivoluzione, quella fede si è spenta; e guai a chi guardi al passato. « La rivoluzione francese ci schiaccia ». Quell' epoca è conchiusa, e l'uomo giace al suolo, inerte e incerto di quel che gli resti da fare, come lo schiavo che abbia or ora infranto le sue catene. Oggi bisogna mirare a una mèta più alta; non più l' individuo, ma l'associazione, l'umanità; il popolo nel suo valore morale e religioso. Non più

il diritto, ma il dovere, la missione. Non basta la semplice politica. « La politica prende gli uomini dove li trova: definisce le loro tendenze e ne regola l'azione. Spetta al pensiero religioso cambiarle ».

E che cos' è questo pensiero religioso? Mazzini nel suo stile ispirato e commosso risponde: « È la respirazione della Umanità. Ne è l'anima e la vita, la coscienza della sua origine e il presentimento de' suoi destini. Non agisce se non per la concentrazione di tutte le sue forze su uno de' punti intermedi tra questi due termini. Che è quel che fa la religione. Essa costituisce una credenza dell'origine comune a tutti gli uomini; e pone a tutti come principio uno scopo unico nell'avvenire. Riunisce tutte le attività in un unico centro, che s' irradia continuamente nella direzione di questo avvenire. Verso la realizzazione di questo rivolge infatti tutte le sue forze di svolgimento che covano nell'essere umano. Prende la vita in tutte le sue accezioni, in tutti i suoi modi, in tutte le minime sue manifestazioni. Presiede alla culla e alla tomba. Dal punto di vista filosofico, è la più alta e generale formula di una civiltà, l'espressione più semplice e completa del pensiero di un'epoca, la sintesi che ne governa l' insieme e dall'alto ne domina gli sviluppi successivi. Dal punto di vista dell' individuo, è il segno, l'enunciato della relazione che c' è tra lui e l'epoca a cui egli appartiene, la manifestazione della sua funzione, la sua norma, la bandiera e la forza di osservare quella norma. Essa lo purifica, lo eleva. Dissecca l'egoismo alla sua sorgente, spostando il centro della sua attività e trasportandolo al di fuori. Detta all'uomo quella teoria del dovere madre del sacrifizio, che ha ispirato e prodotto tante grandi cose, e maggiori ne ispirerà ancora e ne produrrà; teoria sublime, che ravvicina l'uomo a Dio, gli presta una scintilla della sua onnipotenza, supera d'un tratto gli ostacoli e fa del patibolo del martire la via della vittoria ».

VIII.

La religione insomma è la forma dello spirito umano, in quanto l'uomo non si sente limitato come individuo particolare ma sente in sè l'infinità dello spirito, che è quel che il Mazzini dice « umanità ». Che è tutt'altra cosa dalla umanità degli Umanitaristi francesi contemporanei; la quale a Mazzini sa di individualismo e di materialismo. Giacchè per lui l'umanità non è la serie e la somma degli individui particolari, nati ed esistenti ciascuno per sè e quindi da associare alla maniera del Rousseau e della filosofia francese del secolo XVIII. Per lui l'umanità è l'universalità dello spirito immanente nello stesso individuo e costituente nel suo profondo la religiosità, che è fede creatrice e certezza di quella realtà soprasensibile, in cui è la realtà dello spirito: scintilla perciò della divina possanza onde l'uomo vince anche morendo, disposto sempre a sacrificare i suoi interessi e tutte le sue gioie particolari e la vita mortale che tutte le assomma. La religiosità mazziniana è l'immanenza del divino nell'uomo, che la sente e se ne fortifica fino alla volontà eroica in quanto si spoglia del suo primitivo egoismo e la vita stessa concepisce come realizzazione progressiva del regno dello spirito immortale e infinito.

Quindi la vita cessa di essere un diritto e diventa un dovere; non è più una ricerca di godimenti e di benessere, ma una missione; alla quale l'uomo, convinto della sua interiore divinità, non può rinunziare senza rinunziare alla vita. Quindi il pensiero, tutto compreso della serietà del compito in cui rimane sempre impegnato in quel punto in cui, pensando, si concentrano, come Mazzini dice, tutte le forze, e tutto proteso in questa sacra realizzazione dell'ideale, non solo è azione ma è un continuo martirio, per cui l'individuo attesta col suo agire la realtà del divino.

Non soltanto si colma l'abisso tra pensiero e azione, ma nel rinnovato vigore del carattere che immedesima pensiero e azione, Dio, come Cristo volle, si raccosta di nuovo all'uomo, e gli parla di dentro al petto ispirato dal suo soffio possente, e gli regge e arma la volontà a compiere i miracoli della fede. Al binomio *Pensiero e azione* perciò fa riscontro l'altro, pregno della verità che riempie il cuore di Mazzini: *Dio e popolo*. Dove il popolo, come s'è avvertito, è bensì l'insieme dei cittadini della stessa nazione, ma in quanto ciascuno di essi ha la nazione, anzi l'umanità in se stesso. Giacchè la nazione, conviene bene osservarlo, non è per Mazzini niente di naturale nè di storico. Lungi da lui, beninteso, ogni vieto concetto razzistico, come ogni altra forma di crudo materialismo. Ma egli ha visto profondamente che la stessa storia, come passato che ci sia alle spalle — territorio che si sia già occupato, e vita che si sia insieme vissuta, e lingua e religione e istituzioni che si siano sviluppate in una comunanza di sentire e di pensare — non basta a costituire se non la materia, l'astratto contenuto della nazionalità; e occorre che su questo contenuto s'imprima il sigillo della presente coscienza del popolo e dell'attuale, attiva e fattiva volontà, che realizzi la coscienza che il popolo abbia di sè: la realizzi nella personalità dello Stato. Anche la nazionalità, nella logica mazziniana, non è un diritto di cui si partecipi al nascere, ma una missione, un dovere, un ideale da conquistare con l'azione, con la vita e con la morte.[1] La nazionalità è quella che l'uomo porta nel suo petto e sente come l'umanità concreta che lo sostiene di dentro; come quel respiro che forma la sua religiosa essenza. Questa la verità della formula *Dio e popolo*.

---

[1] Sul concetto mazziniano di nazione, vedi GENTILE, *I profeti del Risorgimento italiano*, Firenze, 1923, pp. 36-40.

IX.

Chi si domanda se questa è una nuova religione che Mazzini voglia fondare, e dubiti che troppo vago non ne sia il carattere per dar luogo a una positiva religione, non intende Mazzini e si mette nella impossibilità d' intenderlo come l' intesero gli affiliati della Giovine Italia e le mille anime che s'accostarono alla sua e ne subirono il fascino, e in lui credettero, e fecero la potenza del suo apostolato. Giacchè di questa fede mazziniana accade quel medesimo che della fede religiosa in generale: la mezza riflessione la disperde, e per ritrovarla bisogna andare in fondo alla riflessione. In generale, i mazziniani della prima generazione, di quella cioè che la educazione della Giovine Italia preparò alle prove del '48 e del '49, e dimostrò la sua tempra nella difesa di Roma, si contentarono di quella ferma intuizione, che non è critica, esame, ragionamento; e presero le formule del maestro non come esterne parole, ma come rivelazioni intime, che la sua calda eloquenza, il suo sguardo, il fascino che emanava da quella persona investita dalla fede, suscitava negli spiriti, in quei momenti d' immediata comunicazione, nei quali una parola, un cenno, un niente all'anima già svegliata e pronta fa trovare a un tratto se stessa. Poi venne lo storico che volle rendersi conto dell'azione irresistibile che aveva esercitata questo apostolo nel fare dell' Italia dormiente o ignara di sè un popolo prorompente nell' insurrezione e anelante ad esistere, ad entrare nel mondo delle nazioni, padrone di sè, fiero del suo passato, conscio del suo avvenire; volle vagliare, pesare, analizzare le idee di cui quest'apostolo s'era servto; volle ricostruire il tutto criticamente. E spesso si trovò alla fine a mani vuote. Il tentativo fu fatto anche

da storici di primo ordine, come Francesco de Sanctis. E anche ad essi, sto per dire, il conto non tornò. Esaltarono la fede che Mazzini ebbe nell'unità quando i più la credevano un'utopia; ma, infine, videro in lui il fanatico, che non ha idee chiare, cioè non ha idee. Precursore, poichè l' Italia infatti fu; ma precursore che ha vista corta e annebbiata; e all' Italia in verità si giunse per altre vie. Novello Mosè, additò la terra promessa, ma non vi entrò. Il De Sanctis ha qualche scusa nella sua prossimità alle lotte della piccola politica del tempo, e soprattutto nell' ignoranza delle lettere del Mazzini, che sono il suo capolavoro e il maggior documento della sua azione storica e del suo pensiero.

Bisogna andar oltre a questa mezza riflessione; entrare nel concetto dei «principii» predicati da Mazzini; scorgerne la logica di là dal linguaggio popolare di cui Mazzini doveva servirsi. E allora si precisano i contorni delle idee, che parevano vaghe e mal definite. Allora s' intende questa sua religione, che è il suo insegnamento morale, e quella sua potente azione politica, che fu il lievito del nostro Risorgimento. Allora si vede la futilità degli argomenti di coloro che si sforzano invano di classificare la dottrina mazziniana in relazione alle forme positive e storiche della religione, quantunque Mazzini non abbia mai omesso di avvertire che egli non intendeva fondare una religione positiva nuova, ma solo far appello alla religione che è nel fondo di tutti i cuori, quando ogni uomo si purifichi e cerchi dentro a se stesso l' ispirazione morale che lo spinge al sacrifizio pel compimento della missione a cui è nato.

Le sue idee, poche ma vitali, furono chiare. Tanto chiare per lui e per quanti credettero in lui, da creare — questo è il punto — un' Italia che dal Rinascimento in qua non si era più pensato fosse mai possibile: un 'Italia insofferente della vita vissuta a prezzo della vile rinunzia alla propria missione. Che fu l' Italia su cui lavorarono

poi Gioberti e gli altri realizzatori del '48, compreso Carlo Alberto; e fu poscia l'Italia di Vittorio Emanuele, di Garibaldi, di Cavour. Il quale, per esempio, non amò mai la rivoluzione di Mazzini, e non ebbe mai simpatia per l'indomabile agitatore, che scompigliava le file della sua faticosa tela; ma trovò la sua forza, voglio dire il più potente argomento da far valere nella diplomazia e nel dominio delle forze parlamentari, in quella bestia nera della rivoluzione: in quell'Italia mazziniana, che urgeva nella sua richiesta di unità.

X.

I nuovi italiani dell'Italia risorgente, ancorchè alieni la maggior parte dai pratici suggerimenti di Mazzini, furono figli di lui. Cominciarono mazziniani, se pur diventarono poi monarchici e cavouriani. Mazziniani furono tutti anche senza saperlo, poichè credettero seriamente, prima o poi, che l'Italia dovesse essere, ad ogni costo, una, libera, indipendente. A questa Italia altri diede il braccio, altri un'intelligenza geniale, altri il lustro e il prestigio di una grande forza morale; ma il cuore si può dire gliel'abbia dato Mazzini. Il cuore che crede ed ama, ed è tutto per l'ideale, disposto a ogni sacrifizio, « ora e sempre », con dedizione assoluta. Questo cuore era sempre mancato; e quindi la volontà, la risoluzione, il carattere, l'azione. E l'Italia risorta l'ebbe da Mazzini, dalle idee che egli accolse nel suo petto magnanimo e diffuse intorno a sè vivificanti in un'atmosfera, che fu l'atmosfera eroica del Risorgimento.

L'Italia di fatto, quale potè essere, quando Cavour l'ebbe, almeno virtualmente, compiuta, e quando i voti del grande ministro si adempirono il 20 settembre 1870, riuscì inferiore alle speranze del Mazzini. Fu un'Italia diversa da quella che egli aveva così ardentemente bra-

mata. E non perchè monarchia invece che repubblica. Egli fu sempre pronto a sacrificare quella sua ideale forma di costituzione, che brillò pur sempre in cima ai pensieri di Gioberti, pensatore di temperamento ben altrimenti realistico, all' Italia, quando questa gli apparve possibile per opera della monarchia. Il suo « se no, no », quel suo condizionato ansioso appello a Carlo Alberto e a Vittorio Emanuele fu sempre sincero, checchè gli altri o lui stesso abbiano potuto dirne a commento. La sua devozione assoluta all' Italia, al di sopra di ogni partito e di ogni metodo politico, è dimostrata dal suo atteggiamento di fronte a Cattaneo e a Ferrari, a Milano, nel' 48.[1] Ma, repubblica o monarchia, l' Italia non fu ai suoi occhi pari all'alta ispirazione iniziale del Risorgimento; fu senza fede, senza principii, senza un concetto della sua missione. A Roma entrò e rimase senza coscienza di un programma da attuarvi, senza un' idea che restituisse la vita alla città eterna. Perciò si sentì esule in patria; e anche lui, *la morte lo scampò dal veder peggio*. Comunque, i diadochi di Cavour di problemi pratici essenziali nei tre lustri che tennero il potere ne risolsero, per l'unificazione delle leggi e dell'amministrazione e pel pareggio del bilancio, mantenendo rigidamente il concetto pur mazziniano dello Stato che è al disopra degli individui. Ma poi vennero i tempi più sciagurati, dei Depretis e dei Giolitti, in cui l' idea di questo Stato, che non serve ma dev'esser servito, fine e non strumento, si oscurò; e si tornò alle idee della falsa democrazia degli individui, dei gruppi, dei partiti, delle classi aventi diritto per sè, prima dello Stato.

L' idea di Patria decadde; e la vita non fu più missione e dovere, ma banchetto a cui ognuno dovesse cercare a ogni modo di assidersi. Quindi il socialismo, non accomu-

---

[1] A. Monti, *Un dramma fra gli esuli*, Milano, 1921, e Gentile, in *Critica*, 1921, pp. 183-85.

namento d' interessi, ma rivendicazione di diritti e benessere; non scuola di sacrifizio per un ideale comune e superiore, anzi la fine d'ogni sacrifizio. Non questa era la giovine Italia auspicata dall'Apostolo. L' Italia tornò al materialismo da lui aborrito.

XI.

Ma quale Italia? Quella ufficiale, del Parlamento, del Governo, dei giornali, della vita pubblica. Nei petti segreti la fiammella accesa da Mazzini non s'era più spenta. E quando nel 1915 l' Italia venne al bivio, — o vivere di tornaconto, o combattere e magari morire per la propria unità, per la propria esistenza di popolo che ha una missione, e fede in essa, e che per essa affronta il martirio, — quella fiammella divampò in incendio. E l' Italia fu mazziniana; e l'Apostolo, con la sua faccia severa, col suo sguardo dolce e sicuro, riapparve in mezzo al popolo vibrante della sua fede, ad animarlo, confortarlo al sacrifizio, al martirio. Oh la sua gioia nel vedere risorti Mameli e Dandolo, Manara e Morosini e Daverio, tutti i morti gloriosi del 3 giugno 1849, e il suo Garibaldi, di nuovo a cavallo e in pugno la spada fiammeggiante, non più sul Gianicolo e intorno alle mura aureliane, ma sulle Alpi: tutti risorti e diventati un esercito, col Re d' Italia alla testa, credenti sempre nell' Italia una e libera, nella Patria santa a cui tutto si deve e da cui tutto è da attendere!

Dopo la guerra e la vittoria la fiamma accennò a un tratto a spegnersi. Ma non si spense, perchè lo spirito della guerra si riaccese e si perpetuò in Mussolini. E venne il Fascismo, che ci fa riudire la voce di Mazzini nel suo accento più profondo. La stessa concezione spiritualistica del mondo; lo stesso carattere religioso; la stessa avversione all' individualismo; lo stesso concetto dello Stato

e della nazione, unità fondamentale e sostanza spirituale dei cittadini; lo stesso postulato di un modo totalitario d' intendere la vita umana; la stessa diffidenza verso il liberalismo meccanico della classica economia astratta; e quindi il principio della riorganizzazione delle forze sociali in un corpo che l'atomismo delle leggi economiche assoggetti alla concreta forma dello Stato etico, come dire alla stessa coscienza dell'uomo.[1]

Mazzini perciò oggi è con noi; e l' Italia, finalmente, gli rende giustizia e saluta in lui il suo profeta.

---

[1] Si leggano per esempio queste parole di Mazzini, dove sono in qualche modo anticipate le odierne critiche corporativistiche contro l' individualismo della classica economia politica:

« Il vero stromento del progresso dei popoli sta nel *fatto morale*. Trascuriamo noi, perchè diciamo queste cose, il fatto *economico*, gli interessi materiali, l' importanza delle conquiste operate nella sfera industriale e dei lavori che le operarono ? Predichiamo i principii pei principii, la fede per la fede, come la scuola letteraria romantica predica in oggi l'*arte per l'arte* ?

« A Dio non piaccia. Noi non sopprimiamo il fatto *economico*: lo crediamo al contrario destinato a ricevere, nella società futura, un allargamento più e più sempre considerevole del principio d'*eguaglianza*, e ad ammettere in sè il principio fecondatore dell'*associazione*. Ma lo sommettiamo al fatto morale, perchè, sottratto alla sua influenza direttrice, disgiunto dai principii e abbandonato alle teoriche dell' individualismo che lo governano in oggi, sommerebbe a un egoismo brutale, a una guerra permanente fra uomini chiamati ad esser fratelli.... ». (*Interessi e principii* (1835), in *Scritti editi e inediti*; ediz. naz., VII, 171-72).

GOFFREDO MAMELI [1]

I.

Riportiamoci col pensiero al momento della seconda guerra dell' indipendenza.

È la metà di marzo del '49. L' Ungheria s' è levata contro l'oppressione austriaca, e la Russia è accorsa a prestare la sua mano potente all' oppressore. Che cosa faranno la Francia e l' Inghilterra? Raccoglieranno il guanto di sfida? L' Italia freme, si agita. È giunta l'ora del conflitto supremo tra indipendenza e schiavitù, libertà e assolutismo: l'ora della gran prova. Bisogna — grida un giovane genovese in un giornale di Genova — bisogna che tutti gl' Italiani si armino; che lo spirito di guerra invada i loro petti. « Sorgiamo tutti », scrive questo giovane, « come un solo uomo e corriamo alle pianure di Lombardia: i sacerdoti, col Cristo nelle mani, sieno i primi a dare il religioso esempio di morire per salvare la Patria. I vecchi difendano le mura, le donne prendano cura pietosa dei feriti.... Oro e gemme si portino al tesoro della Patria. La insurrezione sia universale, o popoli delle belle pianure! Ogni sacrificio spontaneo è grande.... Fratelli d' Italia, quanti siete dalle Alpi sino a Spartivento! La Patria con voce solenne ci chiama tutti alla difesa. È richiamo di madre.... Maledetto lo spirito che non si commuove, e ricusa, ingrato, di con-

---

[1] Commemorazione tenuta nel teatro « Carlo Felice » di Genova il 5 settembre 1927; pubbl. in *Educazione fascista*, settembre 1927.

correre a spendere la esistenza per lei! Oh, se i lettori ci ponessero la mano sul cuore! Colle vibrazioni meglio che colle parole noi trasfonderemmo nell'anima loro la santa ira che scrivendo ci agita, e sonno ci toglie pensando alla sventura d' Italia e alla grandezza futura ».

Parole concitate; ma vogliono dire più di quanto riescono a significare. E sboccano in un grido che è l'espressione di tutta l'anima del giovane scrittore: « Sì, la vittoria per noi è certa se ci risolveremo a morire, ma da Romani veri; gloria che fa la morte più soave della vita. Ma che valore ha la vita messa alla discrezione dei Barbari? Che è mai la vita se la Patria è divisa, è schiava? Pena insopportabile, non dono di Dio allora ella è; e a petto dei viventi son fortunati i morti. All'armi! dunque, fratelli italiani: si combatta colla benda sugli occhi e si discacci lo straniero co' suoi satelliti; o regni sopra un deserto cosparso dei nostri cadaveri. Dal sangue dei martiri nasceranno i vendicatori: Viva l' Italia! ».

Morire!

Ecco una parola che tante volte era stata sul labbro degli Italiani un accento rettorico: ma Goffredo Mameli, questo giovane che aveva sperimentato, l'anno prima, le mille difficoltà della guerra dell' indipendenza, e vi aveva visto cadere ad una ad una tutte le più belle speranze della vigilia, e che ora, al primo segno della riscossa (e a soli otto giorni dal nuovo disastro di Novara!) pronunzia questa parola, era della nuova generazione degli Italiani: di quella generazione che aveva imparato a credere nell' ideale, a credervi sul serio; e che, come il cardinal Federico manzoniano, certe cose non solo le diceva, ma anche, presentandosi l'occasione, le faceva. Infatti, pochi mesi dopo, doveva egli stesso col suo esempio mostrare che la morte incontrata per la propria fede è più soave della vita; e agli occhi degli Italiani, degli apostoli stessi e dei guerrieri della nuova Italia, doveva ap-

parire un simbolo di questa Italia nuova che combatteva e moriva sicura della finale vittoria; il tipo dei martiri che cadevano certi che dal loro sangue sarebbero nati i vendicatori.

II.

Goffredo Mameli, nato a Genova il 5 settembre 1827, morì nell'ospedale dei Pellegrini a Roma il 6 luglio del '49. Morì per ferita riportata nella estrema difesa della Repubblica romana, quando la resistenza del popolo venne fiaccata dalla forza e dal tradimento francese, e quella fiaccola della fede italiana, che Mazzini accese sul Campidoglio in mezzo alla totale ruina del primo Risorgimento, e Garibaldi mantenne con l'ardore dei petti giovanili accorsi intorno a lui, si spense. Breve, dunque, tragica vita; e tre mesi dopo la sua morte, Mazzini, il maestro, piangeva Goffredo con quelle celebri parole: « Come il fiore delle Floride, egli sbocciò nella notte: fiorì pallido, quasi a indizio di corta vita, sull'alba; il sole del meriggio, del meriggio d' Italia, non lo vedrà ».

Il sole del meriggio non lo vide. Ma dopo cent'anni noi celebriamo la sua nascita, come di italiano ancor vivo, e che gli Italiani non possono dimenticare, e che non abbandoneranno mai all'oblìo. Odono la sua voce nel più popolare, nel più caro dei loro inni nazionali; e quando infatti risorsero alla grande guerra nazionale, quell' inno e quella voce tornarono a scuotere ed inebriare i loro petti e ad infondervi la certezza della vittoria. Il giovane, morto non ancora ventiduenne, da quasi ottant'anni è sempre vivo, l'occhio acceso nel volto emaciato dalla passione, alla testa di tutte le nostre giovani schiere marcianti con una fede nel cuore.

Ora e sempre! E se nel '48 c'era qualcuno qui a Ge-

nova, un ben pensante, che richiamava l'attenzione del Durando, Governatore generale, su quel «ragazzaccio» pericoloso, e se il Ministro dell' Interno di Torino, quando caduta la Repubblica romana, ancor s' ignorava la fine del Mameli, dava ordine al Commissariato straordinario di Genova di non permettere all' irrequieto poeta repubblicano, ove l'avesse tentato, il ritorno nella città natale; oggi non solo Genova lo esalta tra gli eroi della Patria, ma tutta la Nazione, giovani e vecchi, guardano con reverenza e commozione a questa poetica figura immortale del Risorgimento, che, al di sopra delle passioni di parte, rappresenta di quel nostro periodo così ricco di virtù morali e politiche edificanti e confortatrici una delle espressioni più fulgide e significanti. Egli è il martire per eccellenza: il martire, la cui vita e la cui morte illuminano le origini di questa Italia, che ormai grandeggia nella nostra coscienza e al cospetto del mondo, e illuminano insieme la via maestra della grandezza morale dell'umanità.

Commemorare Goffredo Mameli, certo, non vuol dire ricordare per minuto la sua vita e le sue opere. Degnamente il Comitato di questo centenario ha provveduto alla ricostruzione documentata della biografia e alla raccolta delle sue poesie e degli altri suoi scritti, nonchè all' illustrazione de' suoi casi e de' suoi tempi. E i volumi che in questi giorni vengono alla luce per l'occasione, onorano il Comitato e gli studiosi che vi hanno collaborato; e rimarranno tra i frutti più utili della presente celebrazione. Il prof. Arturo Codignola ha scritto la biografia del Mameli con ricerche accuratissime, con acume critico, con grande copia di documenti, in modo che si può ritenere definitivo. Ma, conviene dirlo subito, nè la cognizione esatta della biografia, nè lo studio diretto e attento delle cose in verso e in prosa che ci sono rimaste di Goffredo Mameli, bastano a giustificare la solennità della commemorazione e a spiegare perchè Mameli sia vivo e immortale nel cuore degli Italiani.

III.

Poeta i critici han detto che forse o certamente sarebbe stato, se la vita non gli fosse stata anzi tempo recisa. Se non che la storia non conosce quello che sarebbe avvenuto, se non accadeva quello che è accaduto. Leggendo i frammenti poetici, d'amore o di fantasia, e quella dozzina di canti civili e politici, si sente la reminiscenza o l'imitazione del giovane che fa le sue prime prove; o si ha davanti un' improvvisazione a cui non manca l' impeto e il calore dell' immaginazione e del sentimento, ma in cui la materia non ha raggiunto ancora la sua forma, e rimane ora abbozzata in vaghi ed incerti contorni, ora appena accennata. Spunti e accenti di piena e robusta ispirazione rimangono presto soffocati dalla frase che compie il ritmo, ma non tocca l'anima.

Scrittore politico, fu collaboratore, a Genova, a Roma, a Livorno, di giornali quotidiani, negli ultimi due anni di sua vita. E i suoi articoli ora sono stati radunati: e sono una quarantina, dettati dalle circostanze del momento nell' incalzare degli avvenimenti, nel tumulto delle speranze, delle ansie e delle delusioni, nel 1848 e '49. Sono documenti di quello che pensò e sentì il giovane Mameli, sorpreso dagli avvenimenti quando ancora non aveva compiuto gli studi universitari di diritto, per cui era avviato; e ne fu distratto per la politica militante e per la guerra. Ma riecheggiano le idee diffuse tra i seguaci del Mazzini; e, salvo qualche particolare che attesta la serietà e l'assennatezza del suo giovanile intelletto, non dicono, ed era naturale non dicessero, nulla di personale. Documenti, dunque, di un periodo storico, più che documenti di una personalità.

Attore del dramma del Risorgimento qui a Genova nel '47 durante le dimostrazioni e agitazioni che solleci-

tarono prima le riforme e poi la concessione dello Statuto, e tra i volontari di Lombardia, l'anno appresso, audace e valoroso combattente, ma condannato la maggior parte della campagna, con la legione a cui appartenne, all' inazione più amara dalla diffidenza con cui erano guardati i volontari mazziniani e repubblicani; e infine a Roma nel '49, al sorgere della Repubblica, e quindi a fianco di Mazzini e di Garibaldi, nei circoli, nei giornali e in campo, finchè all'assalto del Casino dei Quattro Venti cadde mortalmente ferito. Ma l'azione sua fu di gregario; e pur conservando nell'ammirazione e nella dedizione del suo animo ai due grandi con cui militò, la libertà di giudizio e la franchezza di chi dà all'occorrenza consigli e suggerimenti, nè anche nell'azione segnò una via sua o fu guida agli altri. Entra anche lui nella schiera di coloro che combatterono e morirono per la Patria adorata come l' ideale e la suprema ragione della vita. E ora, nelle serene notti stellate, effigiati nel marmo, vegliano sul Gianicolo, presso al teatro della loro gesta, attorno al loro grande condottiero, che ancora li anima alla morte dall'alto del suo cavallo, su, nel cielo, sopra la mole sterminata di Roma, accampata nei secoli e nel mondo.

IV.

Non dunque il poeta, nè lo scrittore politico, nè l'uomo d'azione giustificherebbe la presente solennità. La quale certamente esalta noi più del Mameli, ed esalta il sentimento nazionale che nelle strofe dei « Fratelli d' Italia » torna ad ora ad ora ad effondersi con foga irresistibile. Ma tutti gli Italiani amano e sentono l'autore dell' inno. Tutti ricordano il giovane, il quale non solo scrisse quest' inno presto divenuto canto nazionale intonato su migliaia di bocche nei campi di battaglia, ma primo accorse, appena scoppiata la guerra, alle coorti, in cui l' inno

chiama i fratelli a vincere o morire. Tutti amano questo giovane per cui la poesia fu vita, e la vita poesia: in cui la passione patriottica ebbe un'espressione universale, che potè infatti diventare voce di tutti: e in cui questa passione arse fino al martirio.

Giacchè Goffredo Mameli fu un vero martire. Ebbe una fede, non sulle labbra, ma radicata nel profondo del cuore. E per questa fede, non incontrò a caso, ma cercò, affrontò, volle la morte.

Quando a Roma fu proclamata la repubblica, il sogno gli parve diventasse realtà. Quindi le parole mandate il 9 febbraio '49 al Maestro: « Roma! Repubblica! Venite ». L' intervento francese sopraggiunse a rompere la gioia di quel sogno. Ma quale allora il pensiero del Mameli? Scriveva il 26 aprile alla madre: « Saprai che sono sbarcati nove o diecimila francesi a Civitavecchia. Questo è un delitto inaudito, senza previa dichiarazione; è un assassinio. Qui ci prepariamo a resistere. Dio voglia che si salvi almeno l'onore, che gli stranieri non possano dire che gli Italiani sono vili ».

Quantunque giovane e poeta, egli aveva già tanta conoscenza delle cose di guerra, da accogliere fin da principio un triste presentimento. Che importa? Combattere, si doveva; e morire, come s'era detto, come s'era cantato, perchè dal sangue sarebbe nata la vendetta, e la vittoria; la schiava di Roma avrebbe infine spiegate l'ali contro gli oppressori, per l' Italia. E il 17 giugno, ferito, dall'ospedale, sotto la minaccia dell'amputazione della gamba, quando la ruina apparisce già inevitabile, torna a scrivere alla madre: « Il popolo romano è il primo del mondo; credo che se il nemico entrasse, sconterebbe per le vie di Trastevere ben crudelmente la sua vittoria.... Come finirà non so; certo la Francia può consumare il suo delitto e soffocarci con centomila uomini, più gli austriaci, napoletani, ecc., ma noi avremo sempre segnata una pagina veramente romana nella storia d' Italia ».

Più della vittoria materiale, quel che preme è la vittoria morale. In Lombardia s'era battuto con questo animo. Lo dice Mazzini, che lesse con occhio paterno nel giovane cuore: « Militava, capitano, con poca fiducia nell'esito immediato dell' impresa, ma con valore cavalleresco, e convinto che in quelle mischie si iniziava la gioventù alla coscienza delle proprie forze e a vittoria infallibile nel futuro ».

L'ardore con cui a Roma affrontava quelle mischie, riscosse e meritò l'ammirazione di un uomo dal cuor di leone, il Bixio. Il quale ricordava nel 1857 come Mameli « primo si precipitò all'assalto delle case poste sul centro d'attacco di Palestrina, e di sua mano vi uccise l'ufficiale che vi comandava »; e « si distinse in tutti i fatti d'arme della repubblica »; e « travagliato dalla febbre, com'era al momento della spedizione di Velletri, gli amici non poterono fare ch'ei non vi accorresse: similmente, quando le armi di Francia, rotta la data fede e con arte da masnadiero, sbucano sotto le mura di Roma, Mameli, appena capace di tenersi in piedi, vuole trovarsi al posto che in quello stato non doveva e non poteva esser suo ». — « A me », racconta Bixio, « che lo supplicava piangente di rimanersi a letto per quella mattina, il 31 mi rispondeva: — Mi parli sempre di me! Quando assassinano il nostro paese, noi non abbiamo altro letto che quello della morte: ma prima bisogna battersi, battersi, battersi ».

Garibaldi ricorda anche lui come il suo giovane aiutante di campo insistesse la sera dell' infausto 3 giugno, perchè il Generale gli permettesse di partecipare al tentativo che i suoi legionari, stanchi, decimati, sopraffatti dal numero dei nemici, facevano per ritogliere a costoro i Quattro Venti: « Io », dice Garibaldi, « non rispondevo.... distratto. Mameli spariva, e mi tornava, a pochi minuti, ferito. Io non lo rividi più da quel momento ».

Perciò di lui Mazzini potè scrivere che non era da compiangere, poichè morì « della bella morte, combattendo

all'aperto, in nome di Dio e del popolo ». E la mestizia del perduto amico era in lui, Mazzini, soltanto « un desiderio; desiderio del sorriso ch'ei versava dagli occhi su noi, sereno e quieto come la fiducia; dell'affetto ch'ei dava, tanto più profondo quanto meno lo rivelava a parole; del profumo di poesia che ondeggiava intorno alla sua persona; dei canti che erravano ad ora ad ora sulle sue labbra, facili, ispirati, spontanei come il canto dell'allodola in sul mattino, che il popolo raccoglieva e ch'egli dimenticava ». Per me, soggiungeva l'apostolo percosso dalla sventura ma non domo, « per me, per noi, profughi da vent'anni e invecchiati nelle delusioni, egli era come una melodia della giovinezza, come un presentimento di tempi che noi non vedremo, nei quali l' istinto del bene e del sacrificio vivranno inconsci nell'anima umana, e non saranno come la nostra virtù frutto di lunghe battaglie durate. La sua aveva tutta quanta l' ingenua bellezza dell' innocenza ». Bellezza che è forza, sicurezza nel fine e nei mezzi, volontà che non devia nè esita, e corre diritta e veloce al segno.

V.

Donde questa volontà ? Quale il suo contenuto ?

Attraverso i suoi abbozzi letterari guizza e lampeggia il pensiero che alimentava quella passione. Si legga il programma di un giornale che sulla fine del '47 si voleva fondare a Genova. Il giovane scrittore comincia dal notare la differenza grandissima tra l' Italia vecchia e la nuova; l' Italia quale politicamente e letterariamente si raffigurava fino a pochi anni prima, e l' Italia quale già si disegnava all'orizzonte e sorgeva a nuova vita. D' Italia una volta non parlavano gli stranieri se non come di un « monumento di archeologia »; e i potenti se la disputavano come cosa rara, e se la giocavano a sorte: « ben s' intende, che noi tra i giocatori non c'en-

travamo mai ». Ciò che gli Italiani stessi, quelli almeno che « avevano il monopolio delle parole », trovavano giustissimo; poichè la cosa era così, e doveva andar così, essendochè le nazioni invecchiano, e l' Italia era una nazione vecchia. E che cos' è questo invecchiar delle nazioni? Vana domanda: bisognava rassegnarsi « ad esser vecchi perchè così avevano deciso nella loro infallibilità le accademie, i poeti arcadi e i professori d'università ». Concessa bensì a questa vecchia nazione la gloria letteraria, ma « a patto che il fare il letterato si restringesse a far un mosaico delle parole dei nostri buoni prosatori; che nelle prose si dicesse a modo loro, o non si dicesse niente, e questo parea anche meglio; nelle poesie poi di pensare e di sentir ciò che si dicea non se ne dovea neanche parlare; giacchè era deciso che il poeta non dovesse dare il minimo sospetto di buon senso, sotto pena di esser dichiarato privo affatto dei primi principii di buon gusto ». Le conseguenze? In politica, lo sconforto e la viltà eretti sfrontatamente ad assioma; in letteratura, l'abuso dell'amor patrio e dell'onor nazionale per dividerci dal consorzio europeo e sequestrarci dal progresso dei popoli moderni. Popolo vecchio? Altro che vecchio: era l' Italia morta!

Ma oltre questa Italia, ce n'era un'altra: l' Italia di Dante, nella cui parola si celano molti secoli della storia futura d' Italia: di un' Italia, che sui ruderi di Roma potrà stender la mano alle tombe dei Gracchi e di Cesare senza profanarle; di un' Italia, la cui idea non tramonta mai, anzi si sviluppa sempre più rapida e matura; finchè dopo Napoleone « l'anelito si tramuta in un volere, e il desiderio in una fede.... Dalla speculazione discende all'azione, si santifica del martirio e l' ispirazione del profeta diventa il fremito di un popolo ». Mameli qui accenna a Mazzini e alla sua propaganda. Ma a lui non sfugge che allo stesso movimento concorre la nuova letteratura italiana, e che quella del Manzoni è un' « in-

tiera rivoluzione », per cui, « caduti i petrarchisti e i frugoniani, s' incomincia a comprendere che l'arte è una forza, che non è un diletto ma un apostolato ». E così « le lettere s' informano e s' incolorano delle varie opinioni che si agitano nella grande quistione sociale, e si confondono colla politica, o almeno le si appressano tanto che da un solo punto ambedue possono contemplarsi ».

In verità, non era la letteratura a subire una rivoluzione. La rivoluzione era nello spirito, di cui l'arte è espressione. Ed era la rivoluzione per cui l'uomo acquistava coscienza di sè, e della propria responsabilità nella vita in cui Dio l' ha messo, e della serietà quindi dei fini a cui si deve indirizzare l'opera sua, e della necessità di dare uno scopo serio e un serio contenuto alla propria attività, per qualunque strada si avvii; e dei legami ond'egli è avvinto agli altri uomini e a tutta la società di cui fa parte; e della conseguente impossibilità di vivere a sè, foggiandosi un ideale di vita o intellettualisticamente chiusa nella propria singola persona o riversantesi in occupazioni frivole e inconcludenti. La rivoluzione era cominciata con Parini e con Alfieri; s'era dilatata e approfondita in una concezione religiosa della vita col Manzoni e col romanticismo. Era diventata la fede di Mazzini, per cui la vita è tutta sacra, tutta investita dal soffio di Dio, permeata dalla sua volontà: tutta una trama compatta di bene che si deve attuare, e che si attua mercè l'adesione dell'umano volere a questa volontà superiore che si rivela progressivamente nella coscienza umana, nella storia, nel popolo. Perciò la vita è ideale che imprime la sua virtù possente nella massa inerte delle cose materiali e la trae e solleva al compimento del bene. Perciò la storia è l'attuarsi di una missione che l' individuo compie sorpassando, sotto l' impulso dell' ispirazione morale, la sfera dei propri interessi immediati e individuali e realizzando col sacrifizio di sè il bene comune. L' individuo vive superandosi. « Dio e popolo », i termini

del grande binomio, compendiano tutta la realtà morale, in cui il singolo vive e attinge la sua mèta adeguando la propria coscienza alla coscienza del popolo, in cui Dio s' incarna e rivela. Vivere, perciò, secondo l' insegnamento di tutte le grandi religioni, è, per ogni uomo, morire a sè stesso.

Questo il credo di Mazzini, e di Mameli. Questa la base morale della rivoluzione, che è compiuta dal Manzoni, come dal Rosmini e dal Gioberti. Questa la nuova anima italiana, l'anima del Risorgimento.

Le dottrine speciali dell'unità nazionale, della insurrezione popolare, della repubblica, della costituente, del suffragio popolare e tutte le altre idee particolari che riecheggiano negli scritti del Mameli e dirigono la sua azione politica, sono nello stesso Mazzini corollari, almeno nel loro spirito, di quel credo fondamentale. E in primo luogo verità mazziniana, sgorgante dallo stesso credo, fu che la nazione italiana non esisteva, ma si doveva creare: che il popolo italiano non era già, ma doveva diventare, per sua volontà e virtù, nazione: e che la nazionalità anzi consisteva primieramente nella stessa volontà di essere nazione: una sola nazione, una coscienza, una personalità.

Donde l'unità, come il *porro unum* della rivoluzione italiana. Giacchè pel Mazzini, tutto assorto nella concezione morale e spiritualistica della vita, la nazione non è un fatto, ma un' idea: ed è un diritto in quanto è un dovere; una missione, com'egli dice.

Ebbene, in un articolo del gennaio '49, il Mameli ammonisce: « Nè scordiamoci che libertà e indipendenza non esistono senza nazionalità. Noi Italiani vogliamo essere nazione; epperò, nell' imminenza del gran fatto nazionale, facciamo di subordinargli ogni quistione locale, ogni interesse di provincia ». La nazione sarà se gli Italiani vorranno; se, stanchi una volta di guardare al passato, si volgeranno al futuro, che spetta ad essi creare.

VI.

Questa vita nuova che nasce, deve nascere, nascerà certamente perchè Dio la vuole. Dio che compie i miracoli di tutte le risurrezioni, è il motivo che ricorre continuamente nei canti del Mameli. È il motivo religioso, che anima la sua poesia e costituisce il segreto della sua vita. Ecco l'*Alba*, che egli canta nel settembre del 1846. Roma risorge:

L'elmo antico s'adatta alla fronte;
Roma è sorta, dinanzi ci sta.
Fremean vita le case dei morti,
Esultavano l'ossa de' forti
Entro il grembo all'eterna città.
Oltraggiato con preci nefande,
Invocato su altari non suoi
Per tanti anni, lo spirto del grande
Crocifisso è disceso su noi:
Benedisse le nostre bandiere,
Dei fratelli le intrepide schiere
Strette insieme in un patto d'amor.

Il pensiero ricorre al 1746, a Balilla, agli Austriaci cacciati da Genova cent'anni fa:

Guai a voi! Vi son anni fatali,
Giorni sacri a tremende vendette;
Compie il secolo, e furon ferali
A' vostri avi le liguri vette.

È del '47 l' inno tutto mazziniano *Dante e l' Italia*. Dante è, come s' è visto, anche pel Mameli, l' idea dell'unità italiana: idea non mai tramontata nei secoli.

Vero è che ai regi incognita
Si alimentò vivace
Da qualche gran superstite
L' incorruttibil face;

E a cui contese il fato
Scendere in campo armato,
Ascese sul patibolo
E vinse col morir.
Vinse — perchè il martirio
È una battaglia vinta! —

È la fede del futuro martire. Il quale già sente intorno a sè palpitare la giovine Italia, e nel cuore gli trabocca l'entusiasmo pel suo apostolo:

Dal cener dell' Italia
La nuova prole è uscita.
Salve, sublime apostolo
Del verbo della vita,
Che il nuovo segno errante
Stringi al pensier di Dante.

L'avvenire realizzerà l' idea dantesca:

Volta al futuro, unifichi
Le nostre genti sparte
L' itala insegna.

Il nuovo segno compirà il miracolo, perchè gli Italiani, raccolti già sotto questo unico vessillo, hanno giurato di vincere o morire; e anche morendo, si sa, vinceranno:

Fêr di mille vessilli un vessillo,
E alla voce d'un unico squillo
Esser liberi o morti giurâr.

Nell' inno *Roma*, lo stesso concetto. Il poeta siede tra i ruderi della città eterna; ma il suo pensiero non si rivolge al passato per vanti sterili e vani, bensì al futuro con speranze e propositi generosi. Stile nuova Italia:

Non che di scorse glorie,
Dissimulando il pianto,
Cerchi l' Italia illudere,
Far di bugiardi fiori

E di appassiti allori
Ai ceppi suoi ghirlande....
Ad altri le memorie,
I secoli che furo;
A noi la speme, l'etere,
L' immenso del futuro!

S' inizia una nuova èra: e come il cristianesimo sottentrò alla civiltà pagana, così la Roma dei papi deve cedere il luogo alla Roma del popolo:

Con nuove penne l'aquila
Percorrerà la terra.

La nuova Italia, con la sua unità, distruggendo il potere temporale della Chiesa, segnerà il principio di una nuova epoca per l'umanità intiera; e vane riusciranno le menzogne con cui da stolti si tenta di deviare la storia dal suo cammino fatale.

Ma qual d'un astro il raggio
Che da un vapor si scioglie
Dall'avvenir sviluppasi
E affacciasi alle soglie
Già del presente, giovine
La nuova Italia. È nata
Quale Minerva armata.
Cresce, e si fa gigante,
Come il voler d'un popolo
Come un' idea di Dante.
Una, potente e libera,
La sua bandiera alzò....
Perseguitata ed esule
Vagò pel mondo intero.
Bevve all'amaro calice
Di chi bandisce il vero;
Siccome il Cristo mitico
Fu dai potenti oppressa,
Fu crocifissa anch'essa;
Ma è dal sepolcro uscita
Il terzo giorno splendida,
Bella di nuova vita.

Manzoniana per accento e afflato religioso la finale apostrofe a Roma:

Città delle memorie,
Città della speranza.
Le cento suore italiche
Chiama, e a pugnar t'avanza....
Osa, combatti e spera,
Fida alla tua bandiera,
E sarà Iddio con te.

Mameli che parla del « mitico Cristo » e che scrive le sue più roventi parole contro la lupa romana, vede Dio sempre col popolo in cui è la sua fede. Uno de' suoi canti più ispirati è quello scritto nel dicembre del '47 in occasione dell'accensione dei fuochi sugli Appennini, intorno a Genova, a commemorazione della cacciata degli Austriaci a furia di popolo. Il ritornello:

Che se il Popolo si desta
Dio combatte alla sua testa,
Il suo fulmine gli dà,

ha la veemenza e terribilità delle minacce bibliche contro gli oppressori d' Israello:

All' incirca son cent'anni
Che scendevano su Genova
L'arme in spalla, gli alemanni.
Quei che contano gli eserciti,
Disser: — L'Austria è troppo forte —
Ed aprirono le porte.
Ma Balilla gittò un ciottolo.
Parve un ciottolo incantato,
Chè le case vomitarono
Sassi e fiamme da ogni lato.
Perchè, quando sorge il Popolo,
Sovra i ceppi e i re distrutti
Come il vento sopra i flutti
Passeggiare Iddio lo fa.

Contare gli eserciti?

I satelliti dai forti
Non si contano che morti.

Morranno anche i campioni della libertà. Ma dal suolo innaffiato dal loro sangue sorgeranno sempre nuovi combattenti: fino alla vittoria. Con essi è Dio. Nell' *Inno militare,* scritto da Goffredo nell'agosto 1848 a richiesta del Mazzini e musicato dal Verdi, questa certezza è così scolpita:

Avanti! Viva l' Italia,
Viva la gran risorta!
Se mille forti muoiono,
Dite, che è ciò? Che importa
Se a mille a mille cadano
Trafitti i suoi campioni?
Siam ventisei milioni
E tutti lo giurâr;
Non deporran la spada
Finchè sia schiavo un angolo
Dell' itala contrada,
Finchè non sia l' Italia
Una dall'Alpi al mar....
Sarà l' Italia! Edifica
Sulla vagante arena
Chi tenta opporsi. — Miseri!
Sui sogni lor la piena
Dio verserà del popolo.
Curvate il capo, o genti:
La speme dei redenti,
La nuova Roma appar.

In un frammento del '47, *Salve, o risorta!* Mameli aveva condensata l' idea mazziniana della terza Roma (che era la nuova Italia) in una strofa potente, in cui il popolo italiano è il nuovo Cristo che redime tutte le genti col suo sacrifizio; e come Cristo, risuscita, e ricrea il mondo:

Compiuto si è il miracolo,
La tomba apre le porte

Perchè il Cristo dei popoli
Risuscitò da morte,
Scontò di tutti il fio:
Salve, fatale Italia!
Però che quando Dio
Vuol rinnovar la terra
Ti crea — ti lancia in guerra —
Ti affida l'avvenir.

Infine, gli ultimi versi che gli escon dal petto inneggiano ancora una volta alla Roma fatale, voluta dal Signore, e per cui egli si prepara a dare la vita:

Lode al Signor! germoglia
La quercia inaridita:
Sgorga dalle macerie
La fonte della vita.
Roma levò la faccia,
E la sua faccia è bella
Di gioventù novella.
Sulla caduta i secoli
Del lungo duol, dell'onta
Pesâro invano. Simile
È Roma al sol: tramonta
Per riapparir più splendida
Madre di nuovo dì.

VII.

La repubblica di Mameli, come quella di Mazzini, era cristianesimo. Era riconoscimento del divino nell'uomo. Ed egli era sincero, ben lontano dalla politichetta dell'opportunismo, quando nel gennaio '49 nei giornali romani insisteva sul carattere religioso e cristiano della rivoluzione; e contrapponeva il '48 al '93. Questo fu opera di rovina, una rabbia di tutto distruggere, e cancellare quanto ricordava il passato: anche la religione, che era stata alleata della tirannide (quantunque distrugger tutto fosse impossibile: chè al Mameli non sfugge che « la verità resta, e le grandi tradizioni del passato rima-

sero retaggio dell'unità »). La rivoluzione del '48 ha un carattere opposto: essa « è invece opera di vita e di creazione. È una nuova epoca che, accrescendole della rivelazione del presente, rispetta e conserva tutte le attività del passato. Nel '93 fu pubblicamente manomessa la immagine del Cristo, nel '48 la Repubblica s' iniziò in Francia sotto l' imagine del Crocifisso ». È, secondo il Mameli, il carattere di tutto il movimento europeo contemporaneo. « Ed ogni giorno ne è una nuova prova fra noi. Il nostro popolo è religioso, non è superstizioso: sa che il Cristo è il primo apostolo della democrazia; ed egli rispetta e venera, come profeta, chi l' invoca in favore della libertà; caccia dal tempio i nuovi farisei che lo profanano, cercando di farne strumento di guadagno e di tirannide. Veramente questa volta Dio chiama alla vita il popolo, perchè gli ha aperto gli occhi, acciocchè veda la verità ». Quando Pio IX dal Quirinale pronunziò quelle grandi parole: « Benedite, o gran Dio, l' Italia », tutto il popolo italiano benedisse Pio IX come un santo; e quando tornò indietro e si volse contro gli oppressi, il popolo distinse tra la Chiesa e il principato, e rispettò il Pontefice: « radicale nello spirito, fu reverente e moderato nei modi ». Prova decisiva del torto che hanno quanti ritengono inseparabili il temporale e lo spirituale. « Noi siamo cristiani e repubblicani; ed è anzi come repubblicani che veneriamo quanto rappresenta lo spirito del Crocifisso dai potenti. Non è a noi, i cui fratelli di fede furon dati per tanti anni al martirio, che occorre insegnare la religione della Croce ».

Ugualmente sincero e commosso quando, il 19 marzo 1849, nel *Pensiero Italiano* di Genova, scriveva del triduo propiziatorio con cui il Municipio di Genova aveva voluto santificare la ripresa della guerra dell' indipendenza. Poichè « in tutte le grandi intraprese i primi auspici debbono trarsi dalla Divinità » e coi riti augusti della religione conveniva istillare nel cuore del popolo la convin-

zione della santità della guerra. Oh il fremito del popolo genovese raccolto nelle vaste navate della Basilica di San Lorenzo, dove gli antichi cittadini solevano adunarsi a deliberare delle maggiori faccende della repubblica! E l'effetto del discorso pronunziato per l'occasione dal padre Giuliani, il celebre dantista! « In mezzo alla quasi oscurità, la sua voce risuonava tra un silenzio profondo, nel vano di quel vasto tempio, come se scendesse dal cielo, ed operava nel cuore degli astanti un effetto profondo ». Per l' Italia, aveva detto l'oratore, sta il braccio di « Colui davanti il quale i pochi e i molti sono la stessa cosa. Coll'unione dei fratelli, colla potenza di questo braccio, non dubitate, noi vinceremo, e l' Italia, sì, l' Italia sarà salva ». Noi abbiamo sentito, soggiunse Mameli, « noi abbiamo sentito gli uomini del popolo ripetere tacitamente: — Sì, o nostro Dio, noi vinceremo: sì, l' Italia sarà salva! ». La mano del sacerdote sollevò dall'altare l' Ostia consacrata a benedire la moltitudine. « Era un grande, edificante, commovente spettacolo. Quel Dio che atterra e suscita, col segno di quella croce che aveva redenta la terra dalla schiavitù, benediva coloro, che credenti in Dio e nel Cristo, gli chiedevano la redenzione della loro Patria. I popoli prostrati l'adoravano profondamente. « Sebbene fosse presente una moltitudine di migliaia, pure vi era un silenzio di solitudine e di religione profonda, solo interrotto da varî tuoni dell'organo e dai grandi tocchi delle campane che annunciavano ai presenti ed ai lontani la benedizione di Dio. In quel solenne momento nel tempio non solo, ma nelle strade, nel raccoglimento delle mura domestiche, e persino sul letto dei dolori ogni cuore erasi sollevato alle ragioni della vita e della speranza, erasi raccolto nella elevazione di un sol voto ».

Ma più che in queste dichiarazioni esplicite, la religione del Mameli si vede nello stesso atteggiamento dell'animo suo. Si legga una sua lettera del febbraio del '49

da Roma a Raffaele Rubattino. Qui la religione è nella sua più profonda essenza, fede nella Provvidenza che regge tutte le cose: « Conosco », scrive il giovane pensoso « e so quanto valga, la gente che fa rumore a Genova. Ma che importa ? I tristi spesso fanno il bene, e gli stupidi servono la verità; perchè l'uomo, me ne convinco di più, è un inconscio strumento della legge che governa il mondo. Io qui non conosco forse nessuno che sapesse cosa voleva, e perchè lo voleva; ad ogni modo s' è fatto molto. La politica guardata dall'alto dà molta fede nell' Umanità, molto scetticismo circa agli uomini: almeno così mi pare ».

VIII.

Questa religiosità, segreto alimento degli entusiasmi giovanili e dell' indomita fede del Mameli, conferì al suo animo quella superiorità di giudizio e libertà di spirito verso gli uomini e verso le idee della parte politica in cui appassionatamente militò, che è la meraviglia maggiore di chi legga gli scritti e ripercorra la vita di quest'uomo morto in età così immatura. In un repubblicano così ardente e propugnatore instancabile di rivoluzione, desta ammirazione il giudizio sul Guerrazzi che è in una lettera da Firenze, del 5 febbraio '49, al Dall' Ongaro: « S'egli non è un traditore, certo è un tristo ». Giudizio ardito, ma giusto. — Chi più di Mameli ammirò e amò Garibaldi ? Ma si legga la lettera ch'egli scrisse il 25 ottobre 1848 al Mazzini, quando Garibaldi, malgrado tutte le esortazioni a non pensare per allora alla Sicilia, e ad aspettare se l'opera sua non potesse esser necessaria piuttosto in Lombardia, e nonostante tutte le promesse fatte in tal senso al Mameli e al Bixio, aveva deciso improvvisamente di partire per la Sicilia. « Egli è solito a fare dei progetti un po' strambi; sicchè noi, confidando sulla sua parola, ci credemmo sicuri. Egli non parlò più di nulla. Ieri mandò a chiamare Bixio per domandargli se voleva accompa-

gnarlo in Sicilia. Potete comprendere come questi rispose; tosto cercò di noi, accorremmo.... Insistemmo quanto si poteva insistere. Egli rispose che era inutile.... Cosa sono gli uomini! E a me pareva voi giudicaste Garibaldi troppo severamente. — Comprendo ora quanto questa mancanza (non foss'altro, moralmente) può essere infausta nel movimento lombardo! ». — Altra volta, sul punto d' invadere il Regno di Napoli, Garibaldi medita la proclamazione di un'altra repubblica, sannita o partenopea, o che altro. « Io », scrive al Mazzini il Mameli, « io naturalmente mi sono opposto a quest' idea di fondar degli stati che poi ci vorrebbe il diavolo a disfare. L' idea in che convenimmo è d' istituire altrettanti governi provvisori ».

IX.

Prudenza d'uomo maturo ed esperto e, sempre, libertà di spirito. Altra volta è tutto il partito che preme. Egli è coi più accesi mazziniani genovesi. Fa parte del Circolo Nazionale che tiene la città in continuo fermento; in molte occasioni è stato anche lui con Filippo De Boni, anima del Circolo, nelle stesse richieste e proteste. Sulle quali ora non gioverebbe insistere. Tra il '46 e il '49 Genova con le sue dimostrazioni e agitazioni, le quali, per altro, era pur necessario frenare e reprimere, esercitò una sua funzione storica; e i Verbali delle conferenze da cui uscì lo Statuto Albertino, dimostrano quanto la pressione di Genova abbia giovato a vincere resistenze ed esitazioni del re Carlo Alberto e degli elementi retrivi o municipali di Torino. Ma Goffredo Mameli, il più giovane dei mazziniani, uno dei più impetuosi, non si abbandona alla passione a tal punto da non sapersi fermare a tempo quando l' interesse della Patria lo richieda. Il 16 agosto 1848 a Genova, nel Circolo Nazionale, gli animi sono infiammati, furenti di sdegno e di dolore contro l'armistizio Salasco. La protesta che si propone di votare è

grave: si parla di indipendenza di Genova, di repubblica, di governo provvisorio. Ma Goffredo sente che il distacco di Genova dal Piemonte comprometterà tutto il Risorgimento. E la protesta presentata dal De Boni non è approvata. Propone Goffredo stesso che ai tre commissari regi della città si sostituiscano tre commissari eletti dal popolo. Ma quando il giorno dopo il popolo genovese torna tumultuosamente a raccogliersi in questo teatro, egli stesso ritira la sua proposta pericolosa, con gesto di civile coraggio altamente ammirevole.

« Cabella e Mameli », scrive nel suo diario un amico dello stesso Mameli, dello stesso colore, ma non di pari intelligenza, « si coprirono d' infamia per aver abiurato ai principii d' ier sera »; pur dovendo soggiungere: « ma questo forse per il meglio, giacchè le moltitudini non erano state ancora consultate, l'aristocrazia era avversa, i mercatanti balenavano, la Civica consegnata in gran parte al Palazzo Tursi; e più d'ogni altra cosa, difettava Genova di tre fieri ed assennati individui che siedessero al fren delle cose. Così sfumò l'ardito pensiero di erigersi a popolare reggimento ».

Al pari di Giuseppe Mazzini, insomma, il Mameli al di sopra della repubblica sapeva vedere la Patria, e aveva il coraggio di apparir traditore agli occhi dei fanatici.

Anche Mameli diffida del Re e del Piemonte; ma quando il Re riprende le armi, egli non esita un momento, nel marzo del '49, a spronare i repubblicani in Toscana ed in Roma ad unirsi col Re. « Si sappia », egli scrive subito « come Roma e Toscana possano concorrere senza grandissimo sforzo con cinquantamila uomini alla guerra della nazionalità: si sappia come l' Italia centrale non corra ormai alcun pericolo interno, e che gli animi uniti non pensano più al ritorno di un passato che la vigliacca fuga dei loro principi rese impossibile. Però gli uomini dubitosi, se per avventura ancor ve ne fossero, si affidino: il *Piemonte generoso e guerriero* non sarà solo all' impresa,

avrà con sè le nuove forze politiche, le braccia libere e ringagliardite di due popoli veramente redenti ».

E poichè l'aiuto toscano e romano tardava, il Mameli ammonisce severo: « Il cannone rimbomba; è tempo di azione e di sacrifizio ». Altrimenti avran ragione gli scribi salariati che già accusano i repubblicani di inettezza e d' indolenza. « La demagogia, dicono essi, è colà eretta in sistema; le loro tendenze anarchiche e sovversive son soddisfatte. Che importa loro la guerra? La fazione ha trionfato; i rivoluzionari toschi e romani son contenti ». Dovrà dunque l' insegna repubblicana diventare « un obbrobrio, un' ironia? ».

Goffredo Mameli non è un repubblicano fazioso. Egli non si contenta di coccarde e distintivi. Sono prossime le elezioni, e in un giornale di Roma l' 11 gennaio '49 scrive: « Prima e indispensabile dote dei candidati del nostro giornale esso cercherà quell'onestà personale e pubblica che fa d'un uomo politico un apostolo, di un'opinione una credenza, d'un partito una religione. Noi vogliamo uomini che sentano quello che dicono: rifiutiamo quell'abitudine d' ipocrisia, che ad una nazione rivocata or ora alla vita, propone per principio di rigenerazione, per primo dogma politico la menzogna sistematica.... Noi facciamo poco conto delle parole, moltissimo della vita di un individuo ».

Allora come oggi gli ultimi arrivati gridavan di più e si facevano largo coi gomiti per mettersi in prima fila. E il Mameli: « Cerchiamo uomini liberi, ma liberi di vecchia data, quei generosi che non dubitarono d' invocare la libertà dei popoli quando la mannaia e il capestro n'era il premio. Non già quei codardi che non più presto di ieri si associavano alla bandiera della rigenerazione, quando il gridare e gracchiare libertà era una gloria: cosiffatti uomini formano la retroguardia di tutti gli speculatori della terra. Tardi furono a venire, tardi siano accolti: alla coda si posero, ed alla coda rimangano ».

X.

Parole di ottant'anni fa; e paiono d'oggi. Perciò, ripeto, Mameli è vivo e lo sentiamo come una forza operante nella nostra coscienza. E ogni volta che le note del suo fatidico inno tornano a suonare al nostro orecchio, il nostro petto si allarga a un più vasto respiro, il cuore ci batte più forte, ci sentiamo crescer di dentro la fede nella vita e nella immortalità della Patria, e un brivido di religiosa commozione ci corre per le vene. Mai popolo sentì l'unità mistica della sua coscienza nazionale espressa così energicamente come in questo grido di guerra del giovine cantore genovese ai fratelli, chiamati attorno a una bandiera, a una speranza, a un comune proponimento: « Siam pronti alla morte! ». Non è un'asserzione, è un appello: è la voce dell' Italia che chiamò, nella certezza della vittoria da Dio assegnata a Roma fatale. Pronti alla morte, nella guerra contro lo straniero confortata e assicurata dalle memorie che risorgono: della Lega lombarda contro il Barbarossa, di Ferruccio combattente a Gavinana contro gli eserciti imperiali, dell'eroico fanciullo di Portoria che provoca la cacciata degli Austriaci, dei Vespri siciliani sonanti nei secoli contro l'aborrito straniero: di tutta l' Italia eroica nell'amore dell' indipendenza. Uniti nel giuramento di far libero il suolo natìo, in quell'unità di coscienza nazionale che è unione ed amore; onde, come Mazzini insegnò, si rivelano ai popoli le vie del Signore, perchè il pensiero del popolo, che sia un popolo, è lo stesso pensiero di Dio.

L' Inno di Mameli, scritto alla vigilia delle prime guerre dell' indipendenza, cantato nei teatri e sulle piazze alle prime manifestazioni del nuovo patriottismo italiano operoso e formidabile, sui campi di battaglia del '48 e '49, come ieri su quelli dell'ultima guerra, combattuta final-

mente da tutti i fratelli d' Italia, tutti stretti in coorti, tutti pronti alla morte, è il retaggio ideale della prima generazione della giovine Italia, dell' Italia nuova chiamata a vita dal Mazzini.

Generazione eroica, che compì quello che per la storia d' Italia, in cui sempre s'era parlato di Patria, d' indipendenza e di unità e non s'era fatto mai nulla per questi ideali, fu un miracolo: credette nella Patria, e la volle. La volle sul serio: e però fu pronta a ogni chiamata, anche alla morte.

Generazione di giovani; perchè la fede nell' ideale è propria della prima età, che guarda all'avvenire e sente in sè il rigoglio delle fresche energie che sono ancor da provare; e con esse confida di crearsi una realtà conforme al desiderio e alla speranza.

Quella giovine Italia, che Mazzini concepì nella prigione di Savona e vagheggiò indi sempre con costanza di santo, come un ideale a cui fosse bello dedicare tutti i pensieri, tutti i sogni e tutti i momenti della vita, s' incarnò e fu persona viva in Goffredo Mameli. E col Mameli vinse sul Gianicolo quella grande battaglia a cui esso mirò: la grande battaglia, a cui l' Italia chiama nell' Inno gli italiani, stretti in coorte, pronti alla morte. E riportò la mazziniana vittoria del martirio.

Noi perciò salutiamo nel Mameli il martire più puro del Risorgimento: e lo ricordiamo al popolo italiano, che oggi è tornato a inneggiare alla giovinezza, affinchè impari e rammenti, che la giovinezza non è spasso, ma sacrifizio; non è gioia, ma lotta; è l'avvenire a cui si va incontro col martirio.

GIOBERTI NELLE SUE LETTERE E NELLA SUA FILOSOFIA[1]

I.

Dal principio di questo secolo la fama e l' importanza storica di Vincenzo Gioberti vengono ogni giorno crescendo. Si cominciò dalla sua filosofia, della quale negli ultimi decennî dell' Ottocento quasi non si parlava più se non come di una forma di pensiero antiquata e affatto superata. Quindi, in occasione del centenario della nascita, fu ripreso lo studio della sua ricca e forte personalità, del suo pensiero politico, della sua azione nella storia del Risorgimento italiano, de' suoi rapporti cogli altri uomini maggiori del tempo e con la tradizione che egli vigorosamente promosse e slargò. Dallo studio delle sue idee, del suo carattere, delle sue relazioni personali si fu tratti a ricercare il suo copioso carteggio, in gran parte raccolto, poco dopo la morte del Gioberti, dal suo fido seguace Giuseppe Massari,[2] ma in parte forse non minore andato disperso in molteplici pubblicazioni parziali, alcune diventate subito assai rare, o giacente tuttavia inedito in

[1] Prefazione al I vol. dell'*Epistolario* di V. Gioberti, edizione nazionale, Firenze, Vallecchi, 1927; e pref. alla *Nuova Protologia* di V. G. a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1912.

[2] *Ricordi biografici e carteggio di Vincenzo Gioberti*, a cura di Giuseppe Massari, Torino, Tip. Eredi Botta, 1860, '61, '62, 3 voll. di pp. XII-384, X-758 e XII-636. Altra edizione, con lievi varianti e la data di Napoli, Stamperia del Vaglio, e Torino, Stamperia degli Eredi Botta, 1861-63. Ristampa in 4 tomi, Napoli, Marghieri, 1865-68.

raccolte pubbliche e private. Il desiderio di conoscere esattamente l'influsso grandissimo, veramente singolare nella storia del secolo XIX, esercitato dal Gioberti sulle generazioni contemporanee, rese necessarie accurate indagini sulle edizioni e ristampe e sulla diffusione meravigliosa de' suoi scritti, e quindi una storia della sua fortuna bibliografica. Il desiderio di divulgare di nuovo largamente questi scritti ha dato luogo, in questi ultimi anni, a molte antologie. Oggi il Gioberti è ristampato, cercato, studiato, citato continuamente e universalmente. I suoi libri si acquistano a prezzi di affezione. Nei giornali si torna a parlare d' insegnamenti e profezie del Gioberti. È certamente uno dei grandi italiani più vivi e presenti nello spirito italiano. Dopo il lungo oblìo, egli è risorto; e la sua voce torna ad essere ascoltata, al pari di quella del Mazzini, come voce che vince i tempi.

Ed ecco all'edizione nazionale degli scritti mazziniani accompagnarsi questa dello *Epistolario* del Gioberti. Antico desiderio degli studiosi, rimasto lungamente insoddisfatto, oggi si compie in condizioni propizie. Quello che all'animo degli Italiani, troppo spesso proclive a vedere intellettualisticamente la vita e a guardare con scettico sorriso a ciò che svela il proprio valore soltanto agli spiriti religiosamente disposti, pareva, fino a un quarto di secolo fa, rettorica, oggi è sentimento vivo e operante nel popolo italiano. Il mondo morale del Gioberti, quel mondo che era tutto da creare, con una Italia per gl' Italiani e degli Italiani che non c'era ed aveva tuttavia quella realtà che compete alle cose divine, con una filosofia tutta religiosa e una religione capace di compenetrare tutto il pensiero e quindi tutta la vita dell'uomo, e di accrescergli tutte le forze; quel mondo è lo stesso mondo di cui vivono e a cui lavorano oggi gl' Italiani migliori.

Del risorgimento del Gioberti indizio molto significativo par a noi questo: che quella sua eloquenza, già diventata intollerabilmente fastidiosa, riapparisce ora nella stessa

luce della sua origine e ragion d'essere, come la forma riflessa onde si nobilita ogni spirito magnanimo, che si solleva al di sopra della considerazione usuale, prosaica, borghese della vita, e questa eleva e sorregge col vigore della stessa fede con cui egli la anima. C' è infatti una forma che è propria della fede riflessa, e corre spontanea, rapida, impetuosa, incurante di costituirsi in logica struttura, e di giovarsi d'ogni arte suasoria, anche attraverso erramenti superflui e a digressioni ridondanti, con procedimento sconnesso, che soltanto ferma l'occhio acuto di chi di tratto in tratto sa scorgere il guizzo dell' immagine viva e il fremito del sentimento che irrompe a dar vita e significato al tutto. È la forma incomposta del Savonarola; ed è anche presso a poco la forma del Mazzini, poeta della sua anima ardente, ma di una poesia irta di scorie, che la celano al lettore non preparato, offuscata dalle ombre d'un pensiero non abbastanza analizzato, vigilato e sottoposto ad autocritica. Ma, oltre questa, la fede può avere un'altra forma; e l' ha nel Gioberti. Essa allora diventa filosofia, pensiero padrone di sè, intento a ricostruirsi ad ora ad ora sopra più solide basi, a rafforzarsi in più coerente sistema, sviluppandosi nella piena luce della critica, in connessione con tutte le idee e con tutti i fatti che il pensiero stesso riesca ad accogliere in sè. Allora la fede assume una forma quadrata, per cui lo spirito occupa tutto il suo territorio ideale; vi si accampa e munisce senza lasciare nessun punto indifeso, senza consentire nessun sentimento, quantunque tenue, che non si accordi ed innesti a quella fede; e quando move in serrata falange, non urta soltanto negli avversari maggiori, che gli attraversino il cammino, ma rade al suolo ogni ostacolo. Allora lo scrittore non è poeta, ma è piuttosto pensatore (poeta in quanto pensatore): la sua arte è riflessione, pensiero laborioso, cultura esperta d'ogni valore. La sua lingua, il suo stile s' investono di tutte le forze, di tutti i mezzi tecnici della tradizione letteraria. Trag-

gono norma e ispirazione dai classici; tendono perfino all'arcaico, al raro, al peregrino. Quella che il Gioberti chiamava, dai *Prolegomeni* in poi, la « dialettica » del suo pensiero, studioso di cogliere tutti gli aspetti delle cose e adunarli e stringerli nel concetto sintetico della verità, recava di necessità la larghezza del periodare analitico, la nobiltà del fraseggiare, la cura della sfumatura nell'epitetare: tutto il carattere della sua prosa.

Orbene, a queste prosa giobertiana il lettore italiano ha rifatto oggi il gusto. Oggi ognuno sente che il *Primato* scritto in una forma biblicamente ispirata alla Lamennais o alla Mazzini, o in una forma asciutta e ironica come quella dello Spaventa o di Hegel, o magari in quella forma analitica, ma per solito senza eloquenza, quasi di freddo raziocinante, pacata e venata di umorismo del Manzoni, sarebbe un assurdo. Intendere il *Primato,* è evidente, è intendere anche quella sua forma larga, abbondante, eloquente, e, a tratti, magniloquente; che è la sua forma necessaria, cioè bella.

Si dice: l'eloquenza non è poesia, ma oratoria; cioè, necessariamente, una cosa brutta. Ma c' è l'eloquenza che è veste adorna e gonfia gettata addosso alla persona; ed è rettorica. E c' è eloquenza che è la forma naturale del pensiero commosso che domina dall'alto una vasta comprensione; ed è forma necessaria, immediata, poetica.

Comunque, nello stesso Gioberti, ci sono due stili, e si trovano rispettivamente in due distinte categorie de' suoi scritti. Da una parte l' *Introduzione,* il *Primato,* i *Prolegomeni,* il *Gesuita moderno,* la stessa *Apologia* e il *Rinnovamento:* le opere di largo respiro, caratteristiche della più matura e più nota personalità dello scrittore; nelle quali filosofia, religione, politica, storia, letteratura si fondono insieme, elementi integranti e indivisibili del pensiero che l'autore intende a bandire; e non potrebbe scompagnare l'una dall'altra queste forme di attività

spirituale, per solito empiricamente distinte e separate. Qui è il Gioberti eloquente e magniloquente; il Gioberti « scrittore ideale » come egli l' intendeva, apostolo d'una fede che è insieme politica e filosofica, letteraria e morale. Ma se si paragona l' *Introduzione* con la *Teorica del sovrannaturale* o con una qualunque delle opere postume, salta agli occhi una gran differenza di stile, in quanto in tutte queste altre opere il Gioberti ci si presenta scrittore rapido, nervoso, contento a semplici scorci od accenni. Niente eloquenza. Perchè ? Sono abbozzi, sì, appunti, come della *Teorica* diceva lo stesso Gioberti. Ma i problemi qui sono più strettamente speculativi, e l'autore dalla materia complessa ed organica del suo più grande interesse si ritrae nello studio di astratti argomenti speciali. Diversa quindi la materia, diversa la forma. Legga chi vuole la *Riforma Cattolica* e provi a trovarvi uno squarcio di eloquenza.

Ora con le opere di questa seconda categoria va collocato l' *Epistolario;* giacchè poche sono le lettere in cui il Gioberti ha alle mani il problema delle sue opere maggiori e più complesse. Sono argomenti e casi particolari; questioni riguardanti la stessa persona dello scrittore, amici o avversari; osservazioni di dettaglio, polemiche occasionali, scatti di sdegno o d' ira, ironici commenti a fatti o detti del giorno. Vita quotidiana insomma, quantunque vita quotidiana di una grande intelligenza e di un grande animo. È chiaro che qui non occorrono gli abiti curiali, che il Machiavelli indossava quando dalla conversazione dei familiari passava alla lettura degli antichi grandi. Qui è il Gioberti, breve, arguto, epigrammatico, caustico, qualche volta amaro, tormentato sempre dalla sua tenace passione come da una fiamma inestinguibile; che è ardore di rinnovamento morale, brama e culto del vero, indomato amore di una patria degna, fede nella forza invitta del pensiero, e del proprio pensiero. Una fede che arriva a diventare intolleranza acre

e implacabile, ombroso orgoglio e fin vanità sconveniente e sospetto invincibile verso chi non lo intenda o lo osteggi. Il Gioberti uomo è qui, nelle sue lettere, intero e schietto, spoglio d'ogni ornamento, anzi nudo, lottatore instancabile, in un tumulto senza tregua, per le sue idee, in cui è tutta la sua vita: una vita povera, austera, concentrata nella solitudine di una meditazione altissima, senza gioie di famiglia nè di intimi amici, senza un sorriso mai di quell'amore che confortò assiduo l'anima, pur religiosamente raccolta, di Giuseppe Mazzini.

Così chi non fosse preparato a gustare il Gioberti celebre delle opere che tanta parte ebbero nel risveglio italiano del Risorgimento, troverà nell'*Epistolario* un altro Gioberti: un Gioberti più umano. E l'*Epistolario* leggeranno con profitto e con piacere non soltanto gli studiosi di filosofia che non potranno intendere Gioberti senza accompagnare lo studio delle sue opere con la lettura di questa copiosa silloge di documenti immediati del suo pensiero, e gli storici del Risorgimento che nell'*Epistolario* dovranno cercare il riscontro di tanti fatti e di tanti giudizi; ma ogni genere di lettori che nei libri cercano uomini vivi.

II.

Una *Protologia* del Gioberti è in mano degli studiosi fin dal 1857, quando Giuseppe Massari pubblicò la massa informe di appunti, che per un'opera così intitolata erano stati lasciati dall'autore tra i suoi manoscritti. La *Nuova Protologia*, da me pubblicata, non è una ristampa della prima, ma, come promette il suo titolo, un libro nuovo, affatto diverso dall'antico: un libro, per altro, che non è ricavato da materiali inediti, nè, se non parzialmente, da quelli della *Protologia;* anzi composto di brani tolti da tutti gli scritti giobertiani, compreso l'epistolario, scelti e ordinati coll'intendimento di rappresentare lo

svolgimento organico del pensiero del filosofo torinese nei suoi momenti più importanti e significativi, illustrato per tal modo nelle sue varie parti, — spesso mal comprese perchè considerate separatamente, — dal concetto unico e costante da cui esso fu governato: e che è lo stesso concetto della scienza, che il Gioberti s'era proposto di trattare nella *Protologia*. Nella quale, se all'autore non fosse mancata la vita, sarebbero state assunte e assorbite e fuse in grande organismo tutte le idee vive degli scritti anteriori; e la *Protologia* sarebbe rimasta essa sola il libro del pensiero giobertiano. La raccolta da me ordinata non può di certo prendere il luogo del libro che l'autore non scrisse; ma, nella sua frammentarietà, essa è pure all' incirca tutto quello, che, attraverso i vari scritti lasciati dal Gioberti, possiamo considerare come le sparse membra che nel genio dello scrittore si sarebbero da ultimo ricomposte, organate, avvivate; e meglio perciò di qualunque altro libro di lui ci può fornire una immagine complessiva del suo pensiero, nella sua unità.

Non bisogna in verità esagerare la differenza e divergenza, che pure è incontestabile, tra quelle che sono state dette le due forme della filosofia del Gioberti: una rappresentata principalmente dalla *Introduzione allo studio della filosofia*, e l'altra dalla *Protologia* e in generale dalle Postume. Esagerare era facile ai contemporanei del filosofo, che impararono a conoscere lo spirito del Gioberti dalla *Teorica del sovranaturale*, dall' *Introduzione* e dal *Primato*, ignorandone del tutto le manifestazioni giovanili, cui pochi intimi e vicini avevano potuto assistere; e rimasero pertanto vivamente sorpresi e quasi disorientati dalla intonazione delle Postume, dove lo scrittore cattolico e guelfo d'una volta apparve come investito d'uno spirito nuovo di libero razionalismo e di pura filosofia, in lotta con le sue vecchie idee del sovranaturale, dell'opposizione tra l' infinito e il finito, della subordinazione del sapere alla rivelazione ecc. E l' intonazione è

innegabilmente diversa; ma diversa già era quella dei *Prolegomeni*, quando il Gioberti la ruppe coi gesuiti, da quella del *Primato;* e diversa assai più era stata poi quella del *Rinnovamento* da quella usata in tutte le opere precedenti. Poichè c' è qualche cosa di voluto in tutti gli scritti giobertiani pubblicati dallo stesso autore, notabile vieppiù nella *Teorica*, nell' *Introduzione*, negli opuscoli contro il Cousin e il Lamennais e sopra tutto nel *Primato;* qualche cosa che parve all'autore utile agl' intenti pedagogici essenziali allo « scrittore ideale », quale egli lo vagheggiava: quasi maestro che sa quel che è da dire e quel che è da tacere, quello su cui giova insistere e quello invece su cui convien sorvolare, e si crea perciò una personalità di scuola alquanto diversa, onestamente diversa, da quella intima, a cui può dar libero sfogo fuori di scuola.[1] Qualche cosa di voluto, che nocque all'artista, come ha nociuto all' intelligenza e alla fama del pensatore, ma che pure nasceva dalla posizione stessa del suo spirito così intrinsecamente paradossale, e pur dominata da tendenze pratiche vigorosissime. Il Gioberti non fu mai un vero e proprio cattolico; e i documenti giovanili raccolti nella prima sezione della *Nuova Protologia* gettano una viva luce sugli ondeggiamenti eterodossi del suo pensiero nei primi tentativi. Quando torna al cattolicismo, vi torna per la sua speculazione, e torna a un cattolicismo suo; che fin da principio è quello di cui dirà nella *Riforma cattolica* saper bene che il pontefice non è per approvarlo, e questo appunto confermarne la verità; un cattolicismo, insomma, di cui ognuno è artefice a se stesso nell'assoluta libertà del suo spirito speculativo, e che non è perciò il cattolicismo del papa, se non in quanto

[1] Chi legga l'epistolario del Gioberti vede a ogni tratto balzarsi innanzi quest'altra personalità. Particolarmente istruttiva intorno ai criterii pedagogici del suo ufficio di scrittore la lettera al Mamiani del 6 aprile 1841.

riconosce nella concretezza storica di una forma religiosa giudicata superiore a tutte le altre un elemento essenziale di verità, giusta un concetto profondo della razionalità e del carattere sacro di ogni processo storico.

Questo suo cattolicismo « anticattolico », che si chiama cattolicismo soltanto per motivi polemici in opposizione alla filosofia sensista materialista atea del sec. XVIII, all'astratto deismo rousseauista e mazziniano, che, ignaro del valore della storia, sogna nuove religioni, al sentimentalismo religioso del romanticismo cristianeggiante, al naturalismo dei sansimonisti e degli umanitari francesi, con cui pareva pure al Gioberti confondersi quello che egli diceva panteismo hegeliano; ma che nel pensiero giobertiano dalla *Teorica* alla *Protologia* e alla *Riforma cattolica* vale soltanto come storicità dello spirito religioso (ond'egli ebbe un senso vivacissimo); questo cattolicismo, scendendo dalla idealità del concetto filosofico alla visione empirica e alle contingenze dell'azione pratica, rompeva in una doppia serie di avversioni, derivanti da opposti motivi, ma congiunte dalla ripugnanza al comune nemico. Giacchè cotesto cattolicismo non poteva piacere nè ai rossi nè ai neri, e si trovava di fronte perciò Mazzini, Ferrari e Macchi, come Curci, Taparelli e Zarelli, gli uni gridanti al sagrestano, gli altri al panteista. E Gioberti, se voleva esser letto, diffondere il suo pensiero e vincere, doveva tener conto delle grandissime difficoltà che gli impedivano l'adito all'animo della gran maggioranza del pubblico per cui scriveva: doveva studiarsi di procedere in mezzo, quanto era possibile, e non urtare nè a destra nè a sinistra. Il che gli fu a principio reso più agevole dalla poco chiara coscienza, che egli aveva del valore di cotesto cattolicismo speculativo. Coscienza che, del resto, non raggiunse mai quella chiarezza critica, per cui noi ora possiamo dire che il cattolicismo giobertiano è il concetto della razionalità storica, benchè apparentemente costretto a rinchiudersi dentro

una formola storica insufficiente. Ma chi legga la parte speculativa della *Teorica del sovranaturale* riferita da noi,[1] dopo aver studiati i primi atteggiamenti dello spirito giobertiano nei documenti ad essa preposti, vi troverà un avviamento di ben preciso significato alla ricerca proseguita nell' *Introduzione,* e ripresa e approfondita nella *Protologia:* che è il problema metafisico come problema logico, il problema della realtà come problema della mentalità assoluta nella sua essenziale dialettica; e non si lascerà arrestare nè deviare da formole e asserzioni immature ricorrenti qua e là nei primi scritti, e che trovano più tardi il loro vero significato.

Giacchè nel pensiero del Gioberti non c' è una soluzione di continuità tra l'ontologia di quello, che anche noi possiamo dire il primo periodo della sua filosofia, e la protologia del secondo. E la cronologia dei suoi scritti, a cui gli studiosi del Gioberti non hanno abbastanza atteso, conferma nella maniera più evidente questo concetto della continuità storica e ideale del suo svolgimento. Giacchè, in primo luogo, il Gioberti, da quando cominciò a pubblicare nel 1838 il primo abbozzo del suo pensiero filosofico, non se ne staccò più, nè anche quando parve più immerso nella propaganda politica del *Primato* e nella polemica antigesuitica, cui il *Primato* diede luogo, fino alle questioni più vive del *Rinnovamento:* poichè in nessuno di questi suoi scritti il problema filosofico è messo da parte, e la stessa concezione storica e politica, che l'autore vi propugna, non riesce se non un'applicazione determinata della sua filosofia. E poi la *Protologia* non è opera degli anni più tardi; ma, salvo qualche pagina che sta da sè nell' inorganicità de' frammenti di cui l'opera consta, deve essere stata scritta prima del *Gesuita* e in buona parte prima del *Primato*: ossia in quello stesso fervore di pensiero, che non cessò con la pubblicazione del-

[1] Nella *Nuova Protologia.*

l'*Introduzione* (1840), ma rimase desto alimentando la polemica rosminiana e preparando quell'assetto definitivo del pensiero, a cui l'*Introduzione* doveva servire di preambolo.

In una lettera del 26 marzo 1841 il Gioberti scriveva ad Amedeo Peyron, informandolo de' suoi disegni letterari per l'instaurazione della filosofia italiana: « Composto e dato fuori il compimento dell'*Introduzione*,[1] piglierò a trattare partitamente i vari rami della filosofia in modo più elementare, che non aveva deliberato a principio; il che non vorrà più tempo che si richiegga all'opera dello stile, poichè mi pare di avere raccolta in mente tutta la materia. Sono da qualche tempo in qua vessato da una folla d'idee, che mi paiono nuove e di qualche importanza; e dico vessato, perchè mi manca lo spazio per metterle in carta, e io sono inquieto finchè ciò non mi vien fatto, come una donna incinta, finchè non si è sgravata del suo parto, ancorchè questo debba essere un mostro ». E già in una lettera del 19 novembre 1840 scriveva a un altro amico di un lavoro che avrebbe voluto stampare per esporre gli « Elementi, non già della filosofia nel senso consueto di questa parola, ma di quella protofilosofia o scienza prima, di cui discorro nell'*Introduzione*, e che finora non fu trattata da nessuno nel modo che io la concepisco ». Un'operetta da occupare dalle 150 alle 200 pagine in-8°, in cui l'autore si sarebbe ristretto ai primi lineamenti di questa protofilosofia, confidandosi di poter dare al proprio lavoro « una precisione e un rigore quasi matematico, e sfidar l'ingegno e la logica de' più valenti oppositori ». E sarebbe stata, diceva, « una esposizione concisa, di quello che io chiamo *formola ideale*, e che tengo per fermo essere la sola base di tutto lo scibile, e il solo modo di sterpare dalle radici tutti gli errori che hanno finora guasta la scienza, e di dare alla filosofia

[1] Per questo compimento vedi *Nuova Protologia*. II, p. 179.

un nuovo e saldo indirizzo. E siccome ho pieno il capo della materia, mi confiderei di stenderla in un mese di tempo ». Ed ecco che il 20 ottobre 1842, quando pure aveva scritto, dopo l' *Introduzione* e le *Considerazioni* sul Cousin, la *Lettre* sul Lamennais, gli *Errori filosofici del Rosmini*, il *Bello* e il *Buono*, informava quello stesso amico: « Ho anche quasi a ordine la *Scienza Prima*, che contiene le basi del mio sistema esplicate con qualche minutezza; e bramerei, se si potesse, stamparla pure nel prossimo anno ».

Segno che quella folla d' idee, di cui aveva parlato al Peyron e che l'opprimevano fino dallo scorcio del 1840 (l' *Introduzione* s'era finita di stampare nell'estate), aveva già trovata una via d'uscita; e se il 1843 gli andò via tutto tra la stampa del *Primato*, la lunga avvertenza al *Buono* e la continuazione della polemica rosminiana, egli avrà certamente aggiunto qualche nuova pagina ai materiali della *Protologia;* ma, quando il 31 dicembre di quell'anno scriveva al p. Tosti: « Il 1844 sarà tutto occupato dalla composizione della mia *Protologia* », voleva intendere certamente non della sbozzatura, che già in buona parte doveva aver fatta, ma della definitiva redazione dell'opera.[1] Laddove poi il '44 passò, e il 29 dicembre al Pinelli il Gioberti scriveva ancora: « Metterò

---

[1] Ma il 1° agosto '44 allo stesso Tosti scriveva scusandosi di non potergli mandare certo articolo per una rivista: « Quanto a me, io non potrò attendervi che quando avrò tirato il collo alla mia *Protologia*, che non è pur cominciata; perchè, sebbene l'abbia in capo, le indisposizioni che mi travagliano da molti mesi in qua e altre occupazioni non piccole mi hanno sinora impedito di metter penna in carta ». E così il 4 aprile dello stesso anno a Carlo Marenco: « Ho dovuto mancare a parecchie promesse di alcune composizioncelle letterarie, nelle quali avevo impegnata la mia parola, e della *Protologia*, la quale, secondo l' intesa fatta coll' editore, dovrebbe ora essere non solo finita, ma pubblicata, non ho ancora potuto stendere *una sola pagina* ».

mano quanto prima alla *Protologia* »; e ancora il 17 marzo '45: « La *Protologia* non è ancor messa in carta ». Così, se l' 11 maggio 1846 diceva al Craven di aver *la matière toute prête* pei suoi *Essais philosophiques* (riferendosi senza dubbio alla *Protologia*), questo non gl' impediva un anno dopo (aprile 1847) di scrivere che *stava meditando*[1] ancora l'opera sua. E in realtà egli non doveva esser andato oltre a quello che già aveva raccolto per questo suo libro e per la *Filosofia della rivelazione* nel 1845, quando l' 11 maggio, in un disegno di contratto editoriale, scriveva al suo amico Pier Dionigi Pinelli: « Due sono le opere da pubblicarsi, delle quali ho il disegno compiuto. L'una è la *Protologia*, che farà quattro o cinque volumi e che abbraccerà *summa capita* di tutte le parti della filosofia. L'altra è la *Filosofia della rivelazione*, e comprenderà un numero di tomi presso che uguale. Siccome però è difficile il determinare la lunghezza di un'opera filosofica *prima che sia distesa*, se questo secondo scritto sarà troppo lungo, lo dividerò in due, e l'uno di essi verserà intorno al cattolicismo, considerato come istituzione sociale e strumento di civiltà ». Dove si accenna alla parte dei suoi appunti che vennero pubblicati dopo la sua morte sotto il titolo di *Riforma cattolica*, con cui vanno insieme gli altri frammenti venuti in luce recentemente, a cura di Edmondo Solmi, col titolo di *Libertà cattclica*, in cui,[2] come nella *Protologia*, son pure pagine che il Gioberti venne aggiungendo più tardi fino al 1850.[3] Ma quella intonazione più libera e razionalistica,

---

[1] *Ges. moderno*, edizione originale, V, 10.

[2] Cfr. la mia recensione nel *Giorn. stor. della letter. ital.*, volume LVII, pp. 110-114.

[3] Così nella *Prot.*, II, 314 una pagina che è del 1847; a II, 385 un'altra che è del 46 o posteriore; a II, 673 un appunto per lo meno del 1848. Della *Riforma cattolica* una pagina è di certo del '49 (cfr. MASSARI, prefaz. p. XXXV).

che si nota in questi scritti postumi, c'era già fin da principio; e nella stessa lettera, in cui il Gioberti espone al Pinelli il disegno del contratto, aggiunge: «Credo di doverti avvertire che gli ordini dottrinali di queste due ultime opere, senza lasciar di essere cattolici, si dilungheranno affatto da tutti quelli della teologia corrente, e avranno per iscopo di *riformare sostanzialmente* lo studio della religione, onde dovranno piacere più ai secolari che ai chierici e ai teologi di professione».[1]

La *Protologia*, con le altre Postume che ne sono corollari, sorta nella mente del Gioberti subito dopo l'*Introduzione* e nutrita lentamente da tutta la meditazione posteriore, male si staccherebbe con un taglio netto dall'opera precedente; come questa non può non considerarsi quasi una continuazione della *Teorica*, sebbene in questa ancora non comparisse quella formola ideale, che è la chiave di volta della speculazione giobertiana. In uno stesso libro il primo capitolo prepara il pensiero del secondo, come questo dei successivi; ma lo sviluppo del pensiero attraverso il libro importa un continuo incremento, e chi si fermi a mezzo, ha innanzi un pensiero inferiore e pieno di difficoltà ancor da vincere. Così è di tutta la produzione filosofica del Gioberti; la quale, appunto perciò, rende possibile e legittima la composizione di un'antologia che non sia una stratificazione di pensieri, ma un tentativo di riorganizzazione di tutto il pensiero giobertiano.

Nella *Teorica* l'autore vuol porre il sovranaturale: ossia quella realtà che, trascendendo il carattere finito della natura empirica e della mente empirica, egli crede debba chiamarsi sovranaturale, e considerarsi oggetto di religione più che di filosofia: donde, data la subordinazione della natura al sovranaturale, la necessità di fondare la filosofia nella religione. Questo sovrana-

[1] Lett. al Pinelli, 11 maggio, 1845

turale, questo puro Ente, inconoscibile nella sua essenza per la *Teorica*, tale resterà fino alla *Protologia;* e tale doveva restare. Ma, distinto e unito, per l'atto creativo della formola ideale, coll'esistente oggetto della cognizione finita, egli, pur rimanendo in sè trascendente i limiti della cognizione, diventa, in quanto creatore, lo sfondo del finito, o esistente, e quindi di una scienza dell'esistente *sub specie aeternitatis*, dell'esistente in quanto creazione o manifestazione dell' Ente; di una filosofia essenzialmente religiosa, che Gioberti chiama «ontologia»: che è la scienza dell' Ente in quanto creante, o dell'esistente in quanto creato.

Ma la creazione, in quanto crea lo spirito, non è linea retta che s'allontani sempre più dal suo punto iniziale; è circolo. Nella stessa *Introduzione* il Gioberti, quando viene alle scienze filosofiche che hanno per obbietto il terzo membro della formola, o l'esistente, e si trova innanzi a questo esistente che è l'uomo o lo spirito, intravvede tosto la natura divina di un tale esistente, che non può essere senza realizzarsi da sè, senza crearsi, adeguandosi perciò a quell' Ente che è il creatore dell'esistente; lo vede nella logica, ma (sospinto forse dalle dottrine teologiche sulla premozione, di cui a più riprese confessa di aver risentito fortemente l' influsso, nella elaborazione del proprio pensiero) [1] lo vede sopra tutto nell'etica, dove questo esistente, che è l'uomo, non può essere uomo se non tornando a Dio, e facendosi iniziatore di un secondo ciclo della formola ideale, e rassomigliandosi al suo fattore, vero e proprio «dio incoato»: concreatore, o collaboratore e quasi integratore di Dio.[2] La cui opera pertanto non è creativa se non in quanto è concreativa: poichè non crea se non quell'esistente che torna a lui. ed è perciò creatore anche lui. Di guisa che il pro-

[1] Vedi *N. Prot.*, I, p. 73.
[2] Vedi sez. VI, cap. I, 1-2.

cesso dell'essere si chiude in un circolo, in cui il finito diventa momento necessario dell' infinito, e la scienza dell' Ente, l'ontologia, in cui l' *Introduzione* vuole assolvere la scienza poichè vede gravitare la formola intorno al suo primo membro, si allarga a una concezione più conforme a quella, che è pure la intuizione fondamentale della stessa *Introduzione*, nella pienezza della formola ideale: ossia alla concezione più concreta di tutto il processo ideale, che è il ritorno dell' Ente a se stesso attraverso l'esistente: che è poi l'oggetto proprio, non più dell'ontologia, ma della protologia.

La filosofia dell'*Introduzione* è ontologica perchè ancora il Gioberti, pur avendo trovato nella formola un concetto superiore a quello che dell' Ente, come mera essenza inconoscibile, aveva posto nella *Teorica*, non guarda se non al primo ciclo della formola stessa, che è mero processo dell'Ente, mozzo ed astratto; benchè il secondo ciclo gli stia già innanzi agli occhi, e gli si imponga infine nell'analisi dell'ultimo membro dello stesso primo ciclo. Ma la filosofia protologica che ne consegue è l'ovvio svolgimento, la prosecuzione vivente del pensiero anteriore: e tutta la speculazione giobertiana confluisce e si concentra nella protologia. La quale è quasi l'ontologia che si snoda e s' invera: poichè il Dio, ancora spinozisticamente concepito dell' *Introduzione* come sostanza causa, si spiritualizza; non è più (Ente) ma si fa; poichè egli « non può far altro che se stesso » e « l'atto creativo è teogonico ».[1] E tutta la cosmogonia è una teogonia. Onde l' Essere (Ente ed esistente) diventa mentalità; le sue determinazioni sono le categorie; il suo processo, la dialettica delle categorie;[2] la scienza (la protologia appunto), una logica che « abbraccia tutto il logo con un sistema imma-

---

[1] *Prot.*, I, 359.
[2] *Op. cit.*, I, 664.

nente »,[1] la scienza immanente del pensiero immanente.[2] Scienza prima, perchè il pensiero immanente precede logicamente a tutto, essendo l'universale intelligibilità: la stessa *dottrina della scienza* di Fichte o *scienza della logica* di Hegel, che il Gioberti si confida di poter eseguire in modo affatto nuovo in grazia della sua formola, onde si rende per sempre impossibile il panteismo dei filosofi tedeschi.

Questa scienza dell' intelligibile ridotto alla stessa intelligibilità pura o sistema di categorie, questa scienza del pensabile, non come pensato, ma come pensiero, questa è la nuova protologia giobertiana, adombrata, tentata, sbozzata negli squarci dei *Prolegomeni*, nei concetti di filosofia della religione accennati nella *Riforma cattolica* e nei frammenti della *Protologia*. I quali, raccolti nel secondo volume di questo libro, vengono come illustrati e preparati dagli scritti anteriori riuniti nel primo: e trascelti come sono dalla vasta congerie di materiali con cui erano mescolati, rappresentano tutto quello che di più concludente ed organico il Gioberti riuscì a formulare di quella folla d' idee che gli riempì l' animo appena, compiuta l' *Introduzione*, si fu trovato innanzi a quella teogonica cosmogonia in cui gli s'era per la sua formola trasformato il processo ideale del mondo. E nella loro stessa frammentarietà, nelle loro ripetizioni, inevitabili anche in una scelta, si affollano alla mente di chi li leggerà con spirito preparato, con la stessa suggestività onde gli appunti di un'opera profondamente meditata si porgono alla mente dell'autore che se ne giova.

---

[1] *Op. cit.*, I, 210.
[2] *Op. cit.*, I, 178.

L'ORIGINALITÀ DI GARIBALDI [1]

I.

Gli artefici maggiori dell'unità italiana, ormai fissati nella coscienza nazionale in un canone quadrumvirale, furono tutti concordi e tutti discordi. Perciò si completarono scambievolmente, e fecero una sola volontà nazionale organica. Perciò si trovarono a volta a volta, tutti o in parte, uniti nello stesso programma e nello stesso sentire, ovvero divisi e più o meno fieramente avversi; ciascuno, in perfetta buona fede, convinto che gli altri compromettessero l'esito finale dell' impresa a cui tutti insieme lavoravano. Nessuno completo, tutti insieme provvidenzialmente cospiranti per una comune ispirazione a un medesimo fine, espressione della nuova Italia, che trovava finalmente in se stessa una volontà.

Mazzini, Garibaldi, Cavour, Vittorio Emanuele: quattro uomini, quattro anime, quattro modi di pensare e di sentire. Se un solo di essi fosse mancato, l' Italia non si sarebbe fatta, e gli sforzi in cui si protesero in ciascuno di essi pensiero e volontà, sarebbero falliti. La mèta, comune a tutti quattro, non sarebbe stata raggiunta. Molti furono i momenti essenziali della comune impresa in cui l'uno o l'altro di essi sarebbe infatti caduto, e avrebbe trascinato nella sua caduta l' idea a cui s'era consacrato, se, anche a di lui malgrado, non fossero intervenuti gli altri a soccorrerlo, opponendosi all'azione in cui egli intendeva impegnare la nazione, correggendola, integrandola.

---

[1] Pubbl. nella *Nuova Antologia*, 1 giugno 1932.

II.

Comune a tutti quattro una nota fondamentale, che è il requisito primo degli spiriti eroici: una fede incrollabile nella propria vocazione: idea vagheggiata e mezzi di perseguirla. Fede religiosa, che attribuisce al proprio oggetto un valore infinito, e perciò capace di avvincere tutta l'anima dell'uomo e ottenerne un'assoluta dedizione, senza dubbi, senza esitazioni, senza perplessità. Fede che fa della vita una missione, di tutti i suoi momenti altrettanti doveri da compiere in vista del fine supremo, che è sempre lì in alto sull'orizzonte, splendente, a illuminare il cammino, a ogni passo. L'oggetto della fede non sarebbe infinito e non potrebbe perciò impadronirsi di tutto l'uomo e indirizzare tutta la sua vita, se non fosse uno, e non imprimesse un'unità a tutto il pensiero e all'azione dell'uomo. Solo a questo patto c' è l'eroe dell'arte, che è il grande artista, come l'eroe della religione, che può dare un nuovo senso della vita all'anima umana, o l'eroe del pensiero, che è capace di formulare e fermare nella mente umana un nuovo sistema di pensare, o l'eroe dello Stato, che dà realtà all' idea di una nazione. Il mondo in cui si crede deve esser tutto, e nulla lasciar fuori di sè che racchiuda un qualsiasi pregio, e possa perciò distrarre l'uomo dal suo fine costante.

III.

Questa fede fu il fondo dell'anima di tutti quattro gli eroi del nostro Risorgimento. Mazzini ne fu il primo esempio, e il modello; e quindi, direttamente o indirettamente, il maestro e il primo ispiratore di tutti, il profeta: e forse perciò quello dei quattro, che, in pratica, quando

l' ispirazione si tradusse in concreto programma e azione determinata, meno fu d'accordo con gli altri, e più fu da essi avversato. Giacchè sulla base comune ciascuno si mosse con la sua individualità e originalità, e costruì a modo suo.

Quale fosse il contenuto di questa fede non è dubbio. Basta indagare le origini e i primi atteggiamenti del pensiero mazziniano, per vedere che la mira di essi, e di tutto il Risorgimento, è propriamente l'unità, e cioè l' Italia. La loro varia cultura e formazione mentale potè indurli a ritenere più o meno necessaria o conveniente all' Italia una, e perciò indipendente, e padrona di sè, Stato autonomo e forma reale e politicamente operante della Nazione diventata infine consapevole del suo essere e del suo diritto, la forma repubblicana o monarchica, questa o quella forma liberale; ma ciò che sostanzialmente si voleva da tutti, sotto qualsiasi forma, era l' Italia. Era l' Italia quale era sorta nelle menti e nei cuori degl' Italiani colti nel periodo napoleonico, sui campi di battaglia e nella riflessione dei pensatori politici. Anche per Mazzini la repubblica era mezzo: il fine l'unità. Si ricordi la sua lettera del '31 a Carlo Alberto. E si ricordi pure il suo atteggiamento a Milano nel '48, così diverso da quello testardamente settario di Carlo Cattaneo e di Giuseppe Ferrari!

Per tutti quattro questa fede religiosa nell'unità, appunto perchè sinceramente religiosa, non fu più una sorta di vagheggiamento estetico, ideale, letterario, come da secoli era nei più eletti spiriti italiani; e divenne un credo pratico, un problema d'azione immediata. Ancora i patrioti del '99 e gli scrittori del Regno italico vedevano nell'unità italiana un possibile regalo del Direttorio o dell' Imperatore, magari fatto da costoro nel proprio interesse: un evento possibile, desiderabile, ma non aspettabile dalla volontà degli Italiani. Il Risorgimento co-

mincia con Mazzini, quando finalmente si vede e si sente che il vero pensiero è azione: che questa Italia ci può essere come Italia degli Italiani quando gl' Italiani si decidano a volerla; a volerla a ogni costo, operando, impegnando la propria vita nell'opera necessaria a darle esistenza: cospirare, insorgere, combattere, morire; comunque, agire. Guardare al fine, in cui si crede, non come a un faro lontano, ma come alla fiaccola che è nelle nostre mani, e che a noi tocca di alimentare dopo averla accesa, e agitarla, e levarla in alto per illuminare la nostra strada. Non vedere più nel proprio destino un segreto di altrui (come disse il Manzoni) ma il solo possibile risultato del proprio modo di agire. Pensiero e azione.

IV.

Azione: qui comincia la differenza e quindi l'originalità di ciascuno. L'azione di Mazzini è cospirazione, formazione di credenti, di Italiani; educazione. Dopo i grandi santi della Chiesa, nessun Italiano aveva avuto sugli spiriti il prestigio, il fascino di Mazzini. La sua grandezza è perciò inafferrabile nella storia dei fatti della sua vita. Quando il corso degli avvenimenti gli dànno la possibilità di influire direttamente nel governo dei popoli, egli è un mediocre politico. Non costruisce, non riesce, non vince. Il suo monumento, dove giganteggia, è il suo epistolario; in quella insistente, tenace, continua, irresistibile opera di sollecitazione e dominio delle anime; di trasfusione di se stesso in altrui, con energia e con amore, in una comunione di spirito che conforta e solleva, e suscita sempre nuove onde di idealità. Egli è l'educatore, l'apostolo: idea fatta persona. Quindi austero, alto, non ride mai, non scherza, non si abbandona: primeggia sempre, sovrasta come capo che segna ai gregari la via. Comanda, non obbedisce.

V.

A sentire vieppiù la sua originalità giova contrapporgli Cavour, sulla cui fronte s'alterna la severità pensosa di chi medita un alto e difficile fine, con la giocondità dell'uomo che sente di avere in sua balìa la fortuna (le cose e gli uomini). Consapevole della propria superiorità reale, non si cura di ostentarla, e di grandeggiare, e insegnare, e aver l'aria di portatore di misteri. È mondano, sorridente, ironico. Non disdegna gli affari, le cose e gli uomini, di cui bisogna pur servirsi in questo mondo per attuare le proprie idee. Si mescola al mondo qual è, per operarvi dentro e valersene al proprio fine. Idealista Mazzini, egli è realista. Mazzini è forte per la sua grande utopia, egli per il suo disprezzo d'ogni utopia. Quegli pone il problema, questi lo risolve. Lo spettro della rivoluzione è evocato da Mazzini; messo a profitto da Cavour. La famosa questione italiana di cui questi si farà forte a Parigi, non era stata, e non avrebbe mai potuto essere creata da lui. Cavour fu grande uomo di Stato appunto perchè seppe risolvere questo problema, non creando forze nuove, ma scorgendo con acume singolare quelle esistenti, componendole e rivolgendole al fine.

VI.

Vittorio Emanuele fu una delle maggiori di queste forze: quella che doveva fronteggiare la rivoluzione; e la sola che potesse fronteggiarla. Egli, il gran Re, era la monarchia, la monarchia consacrata dalla storia più antica che potesse vantare una dinastia in Europa, e riconsacrata dalla Santa Alleanza: il più schietto principio di legittima autorità che si potesse contrapporre alla rivoluzione, che fremeva minacciosa non in Italia soltanto, ma in Polonia, in Ungheria, in Francia, per tutta

Europa. Ma era una monarchia che, laddove tutti gli altri Governi monarchici che potessero operare in Italia, avevano di fronte la rivoluzione in atteggiamento d'irriducibile intransigenza e di negazione assoluta, essa, senza nulla perdere della sua autorità, aveva avuto la forza di ammettere la rivoluzione sul suo stesso terreno, e di entrare in rapporti con lei, e di ridurla pertanto nei confini della legalità, mediante le forme costituzionali lealmente, vigorosamente, coraggiosamente mantenute e difese contro gli scontenti e gli avversi di destra e di sinistra. Il segreto di Vittorio Emanuele è questo carattere che egli seppe mirabilmente incarnare di re legittimo, che sa andare incontro alla rivoluzione per dominarla, non combattendola anzi realizzandone i postulati essenziali. Egli capì e sentì che la rivoluzione in Italia coincideva col suo interesse: e poteva perciò spogliarsi della forma negativa, in cui a primo aspetto si presentava ai vecchi Governi, per svelarsi nella sua aspirazione sostanziale, che era positiva e costruttiva: la creazione dello Stato; del solo Stato possibile ormai in Italia: lo Stato nazionale, unitario. Il padre magnanimo, dopo tragiche perplessità, si era messo troppo tardi per questa via. Fu l'eredità da lui consegnata a Novara nelle mani poderose del figlio. Monarchia e rivoluzione, due forze antagonistiche, e insieme necessarie all'azione di Cavour, perchè egli potesse compiere il miracolo di un regno costituito in un capo, che tale fosse per grazia di Dio e volontà della Nazione: sintesi delle due grandi forze che l'Europa doveva ancora conciliare, dopo i falliti tentativi napoleonici e la violenta reazione del 1815.

VII.

Volontà della Nazione. Chi la espresse più compiutamente, e ne fu il simbolo fatto persona, è Garibaldi. Quando Re e Dittatore s'incontrano a Teano, l'uno viene dalla

« grazia di Dio » l'altro dalla « volontà della Nazione » già interpretata col sicuro intuito dell'eroe come « Italia e Vittorio Emanuele », unità di re e di popolo: Stato libero perchè autonomo; Stato che ha nel suo capo la sua coscienza e la sua volontà.

Questo popolo bisognava che andasse incontro al Re, affinchè il Re, che da parte sua gli moveva incontro, potesse infatti incontrarlo. Gli era andato incontro con Farini e Ricasoli, ma per ardimento di pochi e fortuna di circostanze: con effetti, a rassicurare i quali doveva esser decisiva la spedizione dei Mille, la liberazione della Sicilia e di Napoli, e quindi l'occupazione delle Marche e dell' Umbria che ne fu resa necessaria e quindi possibile, come, infine, la breccia di Porta Pia, resa politicamente necessaria e quindi possibile dal costante grido garibaldino *Roma! Roma!* del '60, del '62 e del '67.

VIII.

Il popolo andò incontro al Re con Garibaldi: uomo del popolo, d'animo e cultura popolare, ma nel suo gran cuore capace d' intendere, a differenza del comune uomo del popolo, i grandi istinti, i grandi bisogni, le grandi passioni del popolo. Il quale non è numero, ma anima. Anima semplice, ingenua, che della ingenua giovinezza ha la poesia e la dolcezza, ed ha l' impeto e la spensieratezza. Intuito e buon senso, coraggio che sfida la morte, forza che dura a ogni fatica. Schiettezza assoluta, e incapacità di intendere le convenienze di certi modi di servire alla verità che paiono piuttosto modi di tradirla. Impazienza di ogni indugio che la prudenza degli uomini più esperti del mondo tentano frapporre al bene. Tutte le qualità insomma del popolo generoso, facile a esser dominato come fanciullo, ma indomabile più che leone ove si riscuota al fremito di una grande passione. Del

popolo che è la stessa anima umana ricca di tutte le energie naturalmente tese verso l' ideale; è la giovanile forza che si annida nel petto di ogni uomo e lo trae irresistibilmente, quando non sopraggiunga il dubbio della riflessione esitante e talora demolitrice, verso la luce, verso l'alto, a fare, a muoversi, a produrre, a creare, a realizzare quel che tutti in fondo desiderano. Questa umanità semplice, popolare, giovanile, da poeta e da eroe dell'azione, questa possente forza umana, tutta umana, diretta a far valere tutto ciò che è umano, e cova nel cuore d'ogni uomo, — patria e libertà, amore degli uomini e della natura madre e bella, e di Dio, — questa umanità ricca ha fatto di Garibaldi uno degli uomini più ammirati ed amati sotto ogni cielo: l'eroe di poetiche leggende care ad ogni animo in tutti i paesi del mondo.

IX.

Lì il segreto della sua fortuna. Il fascino che emana dalla sua persona, stringe intorno a lui migliaia e migliaia di giovani, desiderosi di combattere con lui, pronti a morire con lui, per lui. Quella volontà che egli addestrò in America, che suscitò intorno a lui la Legione italiana di Montevideo, pronta a seguirlo in Italia appena l' Italia si sveglia, opera dal giugno del '48 in Italia, per l' Italia, suscitatrice, animatrice di un esercito volontario. Egli combatte sempre con volontari. Attorno a lui non sono milizie regolari. I suoi soldati vengono dal popolo che ancora non è Stato, e Stato vuol essere, e combatte per conquistare la sua unità politica e quindi la sua libertà. Non si raccolgono sotto la sua bandiera per obbedire ad una legge. La sua voce, che misteriosamente ricerca le più riposte fibre dei cuori, li ha chiamati; ed essi sono accorsi come per obbedire a se stessi, a un loro segreto bisogno, poichè, finalmente, c'era uno che sapeva pronunziarla

quella parola che da tanto scuoteva i loro petti e nessuno sapeva dirla. C'era uno che la diceva sul serio, quella parola; ed era lì, in campo, a cavallo, vestito di porpora, con la spada in pugno, esperto della vittoria che non si nega a chi risolutamente combatte, animato da una grande fede. Egli impersona il popolo che volontariamente combatte per conquistare la propria indipendenza, e suggellarla in Roma, memoria sacra, che riassume le glorie maggiori, sacro segno della missione a cui questo popolo deve assorgere se risorge, degna di quelle glorie.

Alla sua impresa maggiore e più costruttiva Garibaldi si avvia da Quarto con mille uomini. Ma in quei mille si raccoglie la forza morale, l'energia spirituale, la volontà positiva della nuova Italia, che doveva conquistare infine se stessa: del popolo che poteva presumere di dire in un plebiscito se l' Italia doveva essere « una e indivisibile con Vittorio Emanuele Re costituzionale e i suoi legittimi discendenti ». E questo poteva presumere perchè con Garibaldi si liberava di fatto da' suoi oppressori.

CAVOUR GIORNALISTA E PENSATORE POLITICO[1]

I.

Sulla fine del '47 il Cavour e il Balbo fondarono a Torino un giornale col proposito di tenere il giusto mezzo tra gli estremi partiti che si preparavano a combattere sul terreno delle nuove istituzioni attese nel Piemonte. Il nome fatidico del giornale, *Il Risorgimento*, gli faceva obbligo di rappresentare lo spirito schietto, destinato a prevalere del movimento nazionale che allora aveva avuto negli scrittori piemontesi (Gioberti, Balbo, Azeglio) alcune delle sue voci maggiori. E può dirsi lo abbia adempiuto, grazie in primo luogo al Cavour, che prese a dirigerlo e lo ebbe ben presto riempito della sua esuberante personalità.

Prima del '48 Camillo Cavour è stato piuttosto uno studioso e un pubblicista, scrivendo, per eccitamento di amici, poichè egli non si sentiva nato scrittore, alcuni saggi di materia economico-politica, per lo più in riviste straniere. Dopo, sarà un poderoso oratore e dalla tribuna parlamentare propugnerà le sue idee. Nel '48 Cavour è giornalista. Anche in questo campo ha difficoltà da superare. Ma sono piuttosto incentivo che ostacolo alla sua giovanile volontà di farsi avanti, di farsi ascoltare, di agire nel vasto campo che finalmente gli si apre davanti. Era stato il suo sogno, quando a Parigi e a Londra aveva invidiato la sorte degli uomini d' ingegno e dei forti, a cui era possibile dominare l'opinione pubblica e per virtù propria salire a quei posti, dai quali si può influire sui destini del proprio paese.

[1] Dalla pref. agli *Scritti politici* del Cavour qui appresso citati.

Curiose difficoltà quelle incontrate da questo grande giornalista! Uno de' suoi collaboratori, giornalista consumato e facile scrittore, ricordava più tardi sorridendo quelle fatiche del Cavour. Bisogna sentire questi ricordi di Giuseppe Torelli: [1]

« La Redazione del *Risorgimento* era così composta: il conte di Cavour, Michelangelo Castelli, il professor Francesco Ferrara, Pier Carlo Boggio e l'autore di questi Ricordi ne erano i principali scrittori: sopraggiunse più tardi a loro compagno Filippo Cordova. Contribuivano indefessamente colla loro attenta opera G. B. Vico, l'avvocato Re ed un traduttore dal tedesco. Si andava avanti uniti in buono ed amichevole accordo: non v'era chi propriamente potesse esser detto direttore, e l' indirizzo politico era dettato più dalla comunanza d'opinioni che da un'apposita guida.

« Il conte Camillo di Cavour n'era il principale inspiratore, ma scriveva poco: non poteva neppur dirsi indefesso nell' ispirare: era però di tempo in tempo pigliato da impeti repentini, che lo rendevano attivissimo ed utilissimo collaboratore. Toccava egli con somma perizia le grandi questioni politiche, ma gli erano più graditi i temi economici: sì gli uni che le altre trattava col fare sicuro, coll'abbondanza di idee di chi ha molto studiato e molto imparato. Essendogli poco familiare la lingua italiana, avveniva talvolta che la forma plastica dei suoi scritti non corrispondesse al loro valore metafisico. In quei casi abbandonava la forma a noi, commettendoci di curarla, se la giudicavamo ammalata. Fra il fondo e la forma il conte di Cavour non si dava nemmeno la pena di scegliere: nel suo cervello il concetto formavasi rapidamente completo e netto come un sillogismo, e naturalmente doveva esprimerlo nella lingua (la francese) in cui il suo cervello era stato educato a pensare: allora

[1] *Ricordi politici*, Milano, Carrara, 1873, pag. 197-200.

la forma era degna del fondo. La dinamica mentale che gli era necessaria per esprimere lo stesso concetto in una lingua nella quale non l'aveva formato, gli riusciva incresciosa e malagevole....

« Eppure, nei primi scritti italiani del Conte di Cavour c'era poco da mutare: o per sagacia d' istinto, o per potenza comprensiva, egli, senza saper l' italiano, lo scriveva talvolta in guisa e sapore tale, che, tolte alcune pecche materiali, e rinvenuto il vocabolo che a lui mancava, risultava avere egli scritto meglio di tutti noi ».

Lo stesso Torelli aggiunge: « Si ebbero con lui frequenti dispute intorno alla questione della forma che egli dapprima considerava come un affare meccanico, un mestiere da tornitore, e il suo culto pel fondo divenne meno esclusivo.... Non andò guari che il Cavour diventò abile e destro anche nel mestiere di tornitore, e con maravigliosa rapidità imparò la lingua della nazione che era chiamato a fare ».

II.

È stato raccolto in un volume [1] tutto ciò che il Cavour scrisse nel *Risorgimento*: brevi note, articoli e talora serie di articoli, che formano tutti insieme veri e propri studi. E oltre gli scritti destinati al giornale, un discorso che doveva pronunziare alla Camera e non ne ebbe il modo, e non si trova perciò nella raccolta de' suoi *Discorsi parlamentari*. Era anch'esso dimenticato nel *Risorgimento*. Pochissimi gli articoli non firmati; alcuni certamente del Cavour, perchè richiamati in altri articoli che recano la sua firma; e in tutti poi si riconosce la sua mano, e quel suo fare franco e più da oratore che da scrittore.

Dalla raccolta sono rimasti fuori i primi scritti del Cavour: pubblicati quasi tutti in francese; non per altro

---

[1] C. CAVOUR, *Scritti politici* nuovamente racc. e pubblic. da GIOVANNI GENTILE, Roma, Anonima Editoriale, 1925; 2ª ed. 1930.

articoli di giornale, ma trattazioni più o meno ampie ed elaborate, ma che non hanno l' interesse storico di questi brevi saggi del *Risorgimento*, con cui nel dicembre del 1847 il Cavour entrò risolutamente nell'arringo glorioso della sua attività politica.

I documenti di cotesta attività, congiunti intimamente come sono alla storia del '48, l'anno ricchissimo d'esperienze del nostro Risorgimento, nelle sue varie vicende, ora di generose speranze e di confidenti entusiami, ora di acerbe delusioni e scoraggianti amarezze, presente alla memoria di tutti, non hanno bisogno a loro volta di molte illustrazioni. Elementi essi stessi di storia, valgono a illuminare di viva luce le origini del movimento, che lo stesso Cavour allora imprese a dirigere alla grande mèta, da lui vagheggiata sin da' suoi più giovani anni, della Patria unificata in uno Stato moderno retto da libere istituzioni. Elementi di storia, s' intende, per i concetti che vi son formulati: i nitidi concetti, attraverso i quali gli avvenimenti si riflettevano nella intelligenza del Cavour. Gli avvenimenti stessi sono noti; e qui importa quel che ne pensava il Cavour. E quel pensiero, oltre il suo valore storico, relativo al tempo in cui si formò, ne ha uno maggiore: poichè esso è pensiero di Camillo Cavour, l'artefice maggiore della nazione italiana, che è come dire del maggiore pensatore politico che l' Italia abbia avuto, se pensatore politico non è il produttore di più o meno astratti filosofemi, ma il propulsore della coscienza concreta, storica, attuale ed attiva d'un popolo. E i concetti d'un tal pensatore non hanno mai un semplice valore storico transeunte, ma sono pregni di verità ideale e immortale, che in ogni tempo e in ogni luogo gli uomini avranno interesse di meditare. Sono documenti non solo informativi, ma anche formativi. Ci dicono non soltanto come si pensò, ma com' è da pensare.

E ciò sia detto, ben inteso, senza i feticismi oggi venuti di moda per contingenti motivi polemici, ai quali si ob-

bedisce non per approfondito studio che si sia fatto degli scritti e dell'opera del Cavour (che si continua a studiare più dagli stranieri che dagli Italiani), anzi perchè si studia meno, e il nome grande del Cavour piace citare a conforto di piccole passioni o interessi di politica corrente.

III.

Il tempo dei feticismi è passato; e perciò diventa ora possibile un giusto giudizio dei nostri uomini maggiori del Risorgimento giunti a noi avvolti da un alone di esaltazioni sconfinate, alle quali del resto fanno contrasto le più smaccate denegazioni e i più radicali disconoscimenti. Giacchè non c'è mai grand'uomo che non si trovi di fronte qualche spirito negativo incapace di rendergli giustizia. Per Cavour basti pensare a Brofferio, a Guerrazzi, a Tommaseo, allo stesso Mazzini, allo stesso Garibaldi. Come il Cavour, anche Mazzini, anche Garibaldi, anche Gioberti furono per molto tempo feticci di fanatici ammiratori, il cui atteggiamento irragionevole bastava a mettere in sospetto e a respingere da questi grandi nomi molti animi, che avevano finito con l'avere a fastidio esaltatori ed esaltati. Certamente, i mazziniani e i giobertiani sono stati rispettivamente i principali colpevoli dell'indifferenza in cui fino a pochi anni fa eran caduti e rimasti gli scritti del Mazzini e del Gioberti; intorno ai quali tanto era il clamore noioso di quelli che meno eran capaci di estrarre dalle scorie di questi due scrittori e maestri il nocciolo vivo del loro pensiero. E come nel Mazzini e nel Gioberti, anche nel Cavour oggi possiamo distinguere tra la parte viva di lui e quella che è caduta; ciò che non è suo ma del suo tempo e delle correnti ideali a cui egli aderì, e ciò che egli mise di suo nell'azione con cui s'impadronì delle forze che potè adoperare agli alti suoi fini.

Oggi egli è esaltato come padre del liberalismo italiano; e certamente nessuno prima di lui, o almeno nessuno quanto lui intorno alla metà del secolo scorso sentì in Italia la verità di quel liberalismo, che sulla fine del secolo XVII era maturato in Inghilterra. Dove aveva posto salde radici nelle pubbliche istituzioni in conseguenza di tre movimenti, dei quali uno proprio di quel paese, la rivoluzione costituzionale; uno passato in Inghilterra dalla Germania, la riforma protestante; e il terzo derivato dal Rinascimento italiano, la concezione naturalistica dell'uomo e del mondo. Quella forma di liberalismo il Cavour aveva studiata nei libri degli economisti, di cui fu appassionato studioso; ma sopra tutto nella vita dei paesi ordinati a libertà, a Ginevra, in Francia e in Inghilterra; mentre, per altro, rimaneva estraneo a due ordini di studi, i quali avevano lentamente corroso le basi di quell'astratto liberalismo e fatto sentire il bisogno di un più profondo modo di concepire la libertà; quantunque la tendenza e direi quasi l' istinto realistico del suo spirito squisitamente temprato dalla osservazione e meditazione diretta della vita non gli abbiano lasciato sfuggire il vizio fondamentale dell'astratta concezione naturalistica della libertà. Questi due ordini di studi erano quello dei sistemi filosofici che in Italia e in Germania s'erano costituiti in opposizione al razionalismo anglo-francese teorizzatore dei pretesi diritti naturali dell' individuo singolo; e quello a cui dava luogo in Germania e in Francia il movimento socialista. Del quale il Cavour vide acutissimamente — come è dimostrato dagli scritti dedicati agli esperimenti socialisti francesi dopo la Rivoluzione di febbraio. — il lato negativo e, si può anche dire, l'errore fondamentale; ma non riconobbe il motivo di vero che il socialismo lungo tutto il secolo decimonono cercò di far valere contro l'assurdo individualismo propugnato ad oltranza, da un punto di vista insufficiente alla stessa economia, dai va-

gheggiatori utopistici delle libertà dell' individuo di fronte allo Stato.

Il Cavour, per altro, malgrado tutto il suo liberalismo, non la perdona ai « monopolisti di libertà ».[1] È fautore ardente dei singoli diritti d' insegnamento, di coscienza, di stampa, ecc. Ma quando la ragione di Stato richiede talune limitazioni ad una di queste libertà, e l'opposizione si riempie la bocca dei grandi principii che vengono manomessi, egli protesta che questi grandi principii hanno spesso tratto in rovina gli Stati.[2] E non si lascia prendere alle parole; e non solo combatte in Parlamento un Brofferio, ma si schiera risolutamente contro il democraticismo del Valerio, ancorchè rinforzato dell'autorità del Gioberti (di quello che egli per l' innanzi aveva sempre chiamato con alta venerazione il « grande Gioberti »), quando esser democratico deve significare scuotere la forza dello Stato. Eppure egli, l'antico giacobino (come almeno lo dipingevano, a cominciare da re Carlo Alberto, quanti, legati al passato, diffidavano delle maniere liberali del giovane patrizio); egli che, quando sul finire del '47 e nei primi del '48 si discuteva in Piemonte della forma di costituzione da domandare al sovrano, e si andava da' più moderati come Cesare Balbo ai più arrischiati come il Brofferio, confessava a' suoi intimi ch'egli per conto suo, inclinava piuttosto alla soluzione più democratica;[3] egli che, appena promulgato lo Statuto, quando lo Stato doveva cominciare a rassettarsi, raffermarsi e consolidarsi sulle nuove basi, ed era estremamente pericoloso mettere subito in discussione queste basi e considerarle provvisorie, non esitò a dar ragione ai critici più avanzati nel chiedere che quanto prima s' intro-

---

1 *Scritti politici*, ed. Gentile, pag. 306.

2 *Discorsi parlamentari*, vol. IV, pag. 347.

3 MATTER, *Cavour*, Paris, A. Cian, 1922-25., I, 341.

ducesse apertamente l'assoluta libertà di culto, pur riconoscendo che era più che altro una questione di forma; egli che, appena, in occasione dell'unione con la Lombardia, si parlò di un'eventuale revisione dello Statuto, si affrettò a plaudire a tale idea e a proporre un allargamento delle franchigie costituzionali in senso affatto democratico, combattendo la nomina regia dei senatori, e richiedendo una Camera alta anch'essa elettiva; egli si professò sempre fautore del *juste milieu* e fu, nonostante il connubio, che tanto dolse agli uomini della Destra, tra i fondatori del partito *moderato*, e risolutamente combattè il suffragio universale, che è il corollario essenziale della teoria democratica, considerandolo postulato di « fazioni estreme » e dichiarandolo incompatibile non soltanto colle attuali condizioni della società europea (potendo convenire soltanto a « una repubblica già educata da secoli alla libertà »), ma « col sistema monarchico costituzionale ».[1] Nel suo proclama, o come allora più modestamente si diceva, nella sua circolare agli elettori del circondario di Vercelli (13 aprile 1848), dichiarava in modo formale e solenne di aver sempre voluto « con tenace proposito, l' Italia unita e libera, ed il nostro paese nel pieno possesso di un sincero sistema costituzionale, nel quale il trono riposi sulla ferma e larga base delle libertà popolari »: amare la monarchia costituzionale come « la sola capace, nelle attuali condizioni della società europea, e dell' Italia in particolare, di conciliare l'ordine con la libertà, la stabilità necessaria allo svolgimento degli interessi economici, coi miglioramenti morali e politici che richieggono le giuste e crescenti esigenze dei popoli; perchè la monarchia è il solo sistema di governo, nel quale il moto progressivo che spinge la civiltà cristiana a migliori destini, possa essere mantenuto nei limiti segnati dalla ragione ».

[1] *Scritti pol.*, pag. 71.

IV.

Libertà, ma congiunta con l'ordine; tutte le giuste esigenze dei popoli, ossia tutte le aspirazioni liberali, ma contenute dentro i limiti della ragione. L'*ordine* è la stessa forza effettiva della legge e dello Stato; per assicurare la quale occorre l' intervento e il governo della ragione. Gli scritti pubblicati nel *Risorgimento* risuonano dal principio alla fine di queste due note fondamentali dello spirito del Cavour, egualmente forti. E l' impeto del sentimento, della fede, dell' istinto dell' ideale prorompe di tratto in tratto con ardore veemente; ma è tosto raffrenato e come superato dalla forza d'un ragionamento vigile, esperto di conoscenze e di riflessione, diritto, saldo, lucidissimo. Il Cavour, che irritava talvolta in Parlamento i suoi avversari col suo sorriso, la sua arguzia spesso sarcastica, e sopra tutto con la freddezza rigida de' suoi raziocini, era pure un sentimentale, pronto ad infiammarsi per le sue idee più care, a credere, a lasciarsi trascinare dalla sua fede. Chi scorra questi suoi scritti, e più chi legga il suo diario giovanile e il suo epistolario, sente facilmente nella espressione spesso eloquente e commossa di quest'uomo, che ha pure così acuto l'occhio nella osservazione dei fatti sociali, economici o politici, e che deduce con rigore matematico tutte le sue rapide argomentazioni, un'anima appassionata e fervente di fede, che appunto perciò, si prova non di rado a figgere lo sguardo nel futuro e a vedervi tradotto in realtà quello che è l' idolo segreto della sua mente; ed esce facilmente in asserzioni sicure, di una sicurezza che non è conseguenza di osservazioni di fatto nè di previsioni propriamente scientifiche. Quando, per esempio, nel gennaio del '48 rimprovera al signor Guizot di volersi propiziare l'Austria con la sua azione equivoca verso l' Italia e di

voler « rallentare i tempi », da ultimo lo ammonisce che questo non gli sarà possibile. Non gli sarà possibile, afferma, perchè « l'opera del risorgimento italiano si compie, e si compirà per decreto irrevocabile della Provvidenza, per opera dei principi riformatori, dei popoli risorti ».[1] I popoli erano risorti, e i principi avevan messo mano alle riforme: ma bastava questo per la certezza dell' immancabile risorgimento? Il Cavour premetteva il decreto irrevocabile della Provvidenza, perchè da una oscura fede profonda traeva infatti i motivi più forti della sua certezza.

Così il modo con cui parla del progresso dell'umanità (di cui si parlava pur tanto nella letteratura francese a lui familiare), o degli effetti che si ripromette senza ombra di dubbio dalla libertà (dal libero insegnamento, dal libero scambio, ecc.) dimostra che qui il suo spirito move da un postulato, che ha più il carattere della fede appassionata che del meditato convincimento. E in verità gli studi, a cui s'era educata la sua intelligenza, di economia classica, partendo da una intuizione naturalistica e ottimistica dello spirito umano — economicamente soggetto a vere leggi naturali, e perciò ineluttabili, le quali sono sempre benefiche — suppone un'oscura intuizione religiosa, che vede il mondo governato da leggi provvidenziali e superiori all'umano arbitrio.

Senza questa fede, che fu anche fede nell' « Italia unita e libera » (secondo la citata frase della circolare agli elettori del '48) il Cavour non avrebbe avuto quelle felici audacie, le quali sbigottirono tante volte gli stessi suoi avversari o competitori, e che lo trassero, di passo in passo, dalla improvvisa richiesta dello Statuto, quando non ci pensavano neppure il Valerio e il Brofferio, fino alla guerra di Crimea e a quella del 1859. Egli stesso disse una volta che si viveva in un periodo portentoso;

[1] *Scritti politici*, pag. 23.

e che già la storia fu sempre una grande improvvisatrice.[1] Proposizione filosoficamente esatta e ineccepibile; ma in bocca al Cavour è una verità personale; giacchè egli, che della storia di quel periodo portentoso fu, per così gran parte, l'autore, egli doveva sentire dentro se stesso che ogni pensiero risolutivo non gli nasceva come risultato di ben costrutti ragionamenti, ma quasi subitanea illuminazione, o per dir meglio, sintesi originale, resa possibile dalla robusta tempra del suo spirito animato da una fede non meno ardente di quella del Mazzini. In un momento solenne (23 marzo 1848) egli scrisse un articolo squillante come diana di guerra:

« L'ora suprema per la Monarchia sarda è suonata, l'ora delle forti deliberazioni, l'ora dalla quale dipendono i fati degl' imperii, le sorti dei popoli.

« In cospetto degli avvenimenti di Lombardia e di Vienna, l'esitazione, il dubbio, gl' indugi non sono più possibili; essi sarebbero la più funesta delle politiche.

« Uomini noi di mente fredda, usi ad ascoltare assai più i dettami della ragione che non gl' impulsi del cuore, dopo di avere attentamente ponderata ogni nostra parola, dobbiamo in coscienza dichiararlo: una sola via è aperta per la nazione, pel Governo, pel Re. La guerra! la guerra immediata, senza indugi! ».

Dettami della ragione? Sì, anche in questo articolo il Cavour ragiona, e si studia di dimostrare che ogni considerazione di convenienza è per la guerra, e che i pericoli internazionali che i timidi paventano, non esistono; quantunque la dimostrazione, almeno per ciò che riguarda l' Inghilterra, non corra molto franca. Ma una voce più gagliarda s' impone a tutti i dettami della ragione: « Nelle attuali contingenze vi è una sola politica: non la politica dei Luigi Filippi e dei Guizot, ma la politica dei Federici, dei Napoleoni e dei Carli Emanueli. La grande

[1] *Scritti politici*, pag. 79.

politica, quella delle risoluzioni audaci ».[1] Senza queste risoluzioni, infatti, la storia non sarebbe quella grande improvvisatrice che è. Gli uomini che ragionano sempre non fanno la storia.

Ma vien pure l'ora della ragione. E nella ragione fu pure una delle grandi forze del Cavour. Ecco p. es. un articolo in cui si dimostra contro le facili illusioni e delusioni di chi aveva sperato in un aiuto della Svizzera nella prima guerra dell' indipendenza, come e perchè la Svizzera non poteva abbandonare la neutralità. Un solo mezzo forse avrebbe potuto indurre la Dieta a mutar consiglio: la promessa di cedere alla Confederazione elvetica la Valtellina. È lo stesso Cavour che lo dice; e il suo pensiero fa correr la mente al futuro convegno di Plombières e alla cessione di quella Savoia che vari articoli scritti da Cavour nel *Risorgimento* dimostrano intimamente legata al Piemonte. E che cosa dice d'un tal partito il Cavour nel '48 ? « Un tale mezzo non era in facoltà del Governo d' impiegarlo. E quand'anche avesse potuto disporre di quella importante provincia, non dubitiamo ch'esso avrebbe sdegnosamente ricusato di acquistare aiuti mercè la perdita di una terra italiana. Lo scopo della guerra intrapresa da Carlo Alberto si è riunire in una sola famiglia i membri sparsi della nazione nostra. Il sacrificarne un solo sarebbe un sacrilegio, che disonorerebbe la santissima nostra causa ».[2]

Aveva dunque ragione Garibaldi quando nel '60 sì ribellava ai patti di Plombières ? Certamente aveva torto a pensare che i suoi sentimenti o « impulsi del cuore » non fossero pure divisi da Cavour. Ma egli è che questi a tempo sapeva ascoltare la voce del cuore, e a tempo sapeva ascoltare quella della ragione: e innovare perciò

---

[1] *Scritti politici*, pag. 107.

[2] *Ivi*, pag. 158.

nella storia e creare (improvvisare) ma sulla base su cui soltanto è possibile effettiva e produttiva azione storica: sulla base della realtà, di cui l'utopista non riesce a tener conto.

V.

Il Cavour fu idealista, come gli altri capi del Risorgimento; ma non fu utopista. E perciò in lui il pensiero, come sistemazione di concetti, è inferiore al valore storico dell'uomo. La sua grandezza (il suo vero pensiero) si può misurare soltanto dalla sua prassi. La quale non è tanto liberale quanto si aspetterebbe dai principii da lui professati. E questa è la chiave del problema: come con principii, pur così energicamente professati, tanto discutibili, abbia egli potuto compiere i portenti della storia improvvisatrice che è sua.

I principii sono discutibilissimi. La concezione della libertà, posta a fondamento del suo sistema costituzionale e quindi della sua politica, com'egli teoricamente la concepisce, è, bisogna convenirne, falsa. La libertà di cui egli parla, è la libertà dei cittadini *uti singuli:* cioè una libertà che sarebbe un dato: qualcosa materialisticamente e dommaticamente presupposto come attributo dell' individuo particolare; quantunque egli una volta, per rifiutare una logica conseguenza dei principii da lui stesso abbracciati (la teoria del suffragio universale), si dichiari « decisamente opposto a quella fallace dottrina, che proclamava il diritto di partecipare al governo della società diritto di natura», e giudichi tale dottrina « conseguenza di uno dei più pericolosi sofismi dei tempi odierni ».[1] Solo da quel punto di vista, si può parlare di libertà d' insegnamento nel modo assoluto in cui ne parlò sem-

---

1 *Scritti politici,* pag. 72.

pre il Cavour,[1] di libertà di stampa e degli altri diritti individuali in quell'accezione in cui egli, almeno teoricamente, li intendeva garentiti dallo Statuto. E sopra tutto, soltanto da un tal punto di vista strettamente individualistico poteva egli reclamare, come, per ispirazione d'origine protestante,[2] ossia individualistica, reclamò sempre con grande forza di convinzione, la libertà religiosa, e sostenne in conseguenza la celebre teoria separatistica della « libera Chiesa in libero Stato ».

Ora tutta questa concezione della libertà già a tempo del Cavour era intrinsecamente superata. Era stata superata dalle dottrine che avevano dimostrato che l' individuo non esiste se non nella storia, dov' è membro della società: anzi di una società storicamente determinata; e non può aver diritti se non in funzione di questo organismo spirituale a cui partecipa. Lo Stato, diceva anche il Gioberti, non è arbitrio individuale (nè effetto di combinati arbitrii individuali), ma idea, ragione: alla quale non si partecipa immediatamente, ma mediante la riflessione. Non è perciò l' individuo che crea lo Stato; ma, se mai, lo Stato crea l' individuo. Perciò Gioberti combatteva fieramente la libertà dell' insegnamento, richiesta nel '50 e nel '51 in Piemonte dalla Chiesa, di cui venivano ad essere naturali alleati Cavour e i suoi amici, come il Berti e il Farini. Per costoro infatti, come per i « cattolici », prima era la Chiesa, e poi lo Stato (per Cavour prima l' individuo, nel quale però era compresa la fede come attività affatto intima e incomunicabile); per Gioberti, invece, prima lo Stato, e poi l' individuo.

E tutta la questione romana, che fu il tormento e l'angoscia degli ultimi anni del Cavour, era impostata sopra una logica esigenza di questa sua concezione della li-

[1] Cfr. la mia prefazione al vol. B. Spaventa, *La libertà d' insegnamento,* Firenze, Vallecchi, 1921.

[2] Son notissimi in proposito gli studi del Ruffini.

bertà, e quindi della posizione dello Stato verso la Chiesa. Ed era un' impostazione contradditoria: di quella contraddizione in cui, dopo Cavour, rimase impigliato il Ricasoli e poi tutti gli altri suoi successori fino a quella soluzione che per la ferrea logica delle cose la questione ricevette il 20 settembre 1870. La contraddizione nasceva dal concetto della libertà della Chiesa di fronte allo Stato, non come libertà che lo Stato nella sua originaria e illimitata sovranità le conferisce e garentisce, ma come libertà di cui, essa la Chiesa, sia originariamente rivestita, e che limiti perciò e condizioni la sovranità dello Stato. Tra due potenze reciprocamente indipendenti e autonome ogni accordo non può essere se non una coincidenza di volontà. Quindi il desiderio e la speranza sempre invano accarezzata di reciproche intese per una soluzione pacifica; ma insieme il proposito fermo della laicizzazione assoluta dello Stato e dell'acquisto di Roma capitale. Ossia tutte le trattative condotte sempre con questo sottinteso, anche troppo manifesto: che l'altra potenza dovesse, prima o poi, con la ragione o con la forza, cedere (che è del resto l'eterno giuoco del diritto internazionale, attraverso il quale, nella vicenda della pace e della guerra, lo Stato dimostra la sua potenza e prova quindi la sua realtà !). Quindi effettivamente la Chiesa non libera, alla pari e sullo stesso terreno dello Stato: ma solo in possesso di quel tanto di libertà che possa esserle riconosciuta o attribuita dallo Stato nel suo necessario sviluppo. Non pacifiche trattative, ma lotta e guerra, poichè questo solo è il modo di vivere consentito allo Stato dalla sua intrinseca natura. E (c' è bisogno di dirlo?) il Cavour, assertore convinto della libertà della Chiesa, operò infatti come se fosse stato convinto invece del contrario: che libero cioè non sia e non possa essere altri che lo Stato, e che da esso, come da unica sorgente, emani ogni diritto e perciò ogni forma definita di libertà.

E sempre egli infatti agì con un profondo sentimento,

quantunque inespresso e non consapevole o almeno non elevato alla consapevolezza di una teoria esplicitamente professata: col profondo sentimento del valore supremo dell'opera, che aveva alle mani: il nuovo Stato italiano da costituire. Valore, a cui tutti gli altri nel suo animo erano, lo ammettesse egli o no, subordinati, sì che nulla di più santo di questa Patria ideale, che gli brillava alla mente; nulla che, occorrendo, non fosse da sacrificare a questa Patria sublime, che era la sua cocente passione, e la ragione stessa per lui del vivere. Monarchia, parlamento, chiesa, religione, sì, tutte cose altamente rispettabili, e che egli faceva nel cuor suo oggetto di culto sincero; ma al di sopra di tutto, quella Patria, non come idea che potesse restar tale ed essere sempre ugualmente bella, ma come potenza da instaurare, come un nuovo regno da mettere nel mondo, perchè vi contasse e provasse che c'era un popolo libero di sè, padrone del proprio destino, capace di operare per suo conto nella storia dei popoli moderni. Per questa Patria egli fu pronto, come accade a tutti i grandi statisti e fondatori di nazioni, a perdere l'anima; sull'altare di questa sua Patria non avrebbe un momento solo esitato a bruciare tutti i sentimenti, tutti gl' interessi, tutte le idee predilette, e perfino lo Statuto, se fosse stato necessario, perfino la religione, se questa si fosse dimostrata incompatibile con lo Stato, in cui la Patria doveva prender corpo. Quando un filosofo hegeliano,[1] contro il Treitschke, autore di uno dei più intelligenti saggi sul Cavour, scrisse un libro per combattere la formula cavouriana « libera Chiesa in libero Stato », sostenendo che per quella via si veniva a vuotare lo Stato di ogni contenuto etico e religioso, poteva parere che avesse ragione (quantunque quel filosofo sbagliasse per un altro verso proponendo l' inversione della

[1] Augusto Vera; v. GENTILE, *Orig. della filos. contemp. in Italia,* III, part. I, p. 340.

formula). Ma in realtà quella formula conteneva una verità assai più sostanziale di quella che aveva in mente il Cavour proclamando quella sola libertà che la Chiesa può avere, non in quanto separata dallo Stato e accampata in una sfera esterna all'ambito dell'azione che lo Stato spiega instaurando ogni diritto e ogni libertà, anzi in quanto compresa essa stessa, al pari di tutte le altre istituzioni e attività spirituali a cui lo Stato deve garentire la libertà, dentro lo Stato. Che fu la norma non del pensiero che Cavour teorizzò, ma della prassi per cui egli strinse in pugno con vigore possente le sorti del popolo italiano.

RISORGIMENTO E FASCISMO [1]

I.

È un tema abusato, ma torna sempre in discussione. Perchè ? Se si dicesse che c' è troppa gente che parla e scrive, e non ha idee chiare, si direbbe cosa vera, ma che non c' è bisogno di dire, perchè va da sè, ed è vizio antico ed eterno della natura umana. Forse converrebbe osservare piuttosto che su molti argomenti, di quelli che interessano in questo momento in Italia l'orientamento e i criteri della condotta e della coscienza pubblica, sono più quelli che scrivono che quelli che leggono, e troppi quelli che parlano a paragone di quelli che stanno a sentire con la buona volontà di rendersi conto di quel che si dice e che tante volte potrebbe essere materia degnissima di riflessione.

Dunque, non c' è da meravigliarsi se di tratto in tratto accada di aprire un giornale e leggere quel che Tizio ha detto con gran fervore nella tal conferenza applauditissima, o quello che Caio torna a sciorinare con la più innocente sicurezza di dir cosa inoppugnabile e come di spezzare il sacro pane della verità; laddove si tratta sempre delle solite affermazioni arbitrarie, arrischiate e peggio che inopportune; le quali già sono state reiteratamente contraddette e confutate, e avresti giurato che non se ne sarebbe parlato più.

---

[1] Pubbl. nella riv. *Politica sociale*, III (1931) pp. 963-66; e in vari giornali quotidiani.

II.

Ecco che a chi afferma la continuità storica della storia italiana dal Risorgimento al ventennio umbertino, e poi alla guerra e infine al Fascismo, si dà sulla voce con grande impeto per rivendicare l'assoluta originalità del Fascismo e il netto distacco tra l'età nostra, quale si viene svolgendo dalla Marcia, e l'età precedente, anzi tra il nostro secolo e l'Ottocento; e poichè il distacco implica una differenza, e la differenza più forte è l'opposizione, ecco che, per dar sulla voce a chi s'è permesso di avvertire che una continuità storica tra il nuovo e il vecchio si deve pur ammettere, si corre all'estremo di asserire che non c'è continuità perchè c'è opposizione: la più recisa opposizione dell'èra fascista non solo a quella a cui immediatamente essa reagì, ma a tutto il passato della nuova Italia, che sì nel secolo decimonono compì quello che parve il miracolo del suo Risorgimento, ma lo compì non in virtù della sua fede fondamentale, anzi malgrado quella fede. La quale, infatti, fu per certi rispetti antitetica al pensiero dominante del Fascismo: liberale essa, autoritario questo; invocante essa il principio di nazionalità, e questo indirizzato a un ideale imperialistico. Dunque, antitesi tra Fascismo e Risorgimento, e rivoluzione del Novecento contro tutto il secolo anteriore.

Strano intanto che lo stesso Fascismo senta il bisogno di esaltare gli uomini e le generazioni del Risorgimento, di rinverdire i ricordi di quei decennii più cari al popolo italiano, quando questo popolo cominciò ad acquistare una seria e positiva coscienza di sè e quindi a manifestare una volontà politica unitaria, della quale s'era sempre parlato, ma alla quale nessuno al mondo credeva più. Strano che uno dei filoni del pensiero fascista consista nel nazionalismo, che propugna bensì un programma

di politica imperialistica, ma esaspera insieme il sentimento della nazionalità e della personalità sostanziale dei popoli individuata nei destini naturali e storici della terra e della tradizione. Stranissimo che il Fascismo si trovi perfettamente d'accordo con Mazzini e con Gioberti nel concetto etico e religioso della vita e nel modo di intendere la relazione dell' individuo con lo Stato; e che tragga consapevolmente una delle sue ispirazioni più profonde e delle sue più potenti energie dalla coscienza di sè che il popolo italiano acquistò e fece valere appunto nell'età del Risorgimento.

III.

Ma la stranezza colpisce soltanto l'osservatore superficiale che scambia i fatti storici con le etichette con cui vengono solitamente designati. Per esempio, si parla del « liberalismo ». Sì, ma il liberalismo del Risorgimento non è un'astratta dottrina, quantunque astratte dottrine abbiano pur contribuito ad alimentare lo spirito animatore degli avvenimenti; non è una ideologia identica per tutti i luoghi e per tutti i tempi, di quelle che è facile formulare in quattro parole e con altre quattro parole buttar giù. È certo anch'essa un' idea, ma una idea che agisce storicamente in quanto diventa convinzione di uomini, che hanno problemi determinati da risolvere, hanno una passione che nasce da speciali condizioni sociali, politiche, morali e da certe situazioni economiche, hanno un carattere che si è lentamente formato per effetto di cause religiose e letterarie, e in funzione di costumi e tradizioni e circostanze storiche: tutti elementi affatto unici e incomprensibili fuori della loro determinata e singolare realtà e causalità. Tutti insieme costitutivi di una individualità storica, la quale non è definibile con una formula generale.

IV.

Dunque, liberalismo sì, ma liberalismo del Risorgimento italiano. Il quale liberalismo, s' intende, studiato da vicino, ha tante sfumature e tanti contrasti, e luci e ombre, quanti sono gli uomini rappresentativi del movimento storico di cui si tratta. Due tra essi, che la pensassero a un modo, è difficile trovarli. Ed è facilissimo invece imbattersi in polemiche ardenti sul modo stesso di concepire la libertà. E in fondo, può anche darsi che tutti fossero liberali in teoria e di fronte agli altri; ma in concreto, al fatto, e quando trattavasi non più di ottenere la libertà per sè, ma di riconoscerne il diritto agli altri, tutti proclivi ad ammettere che la libertà è sì la regola generale, ma una regola che soffre molte eccezioni, e che nei momenti importanti non serve più e va messa da parte; e infine, tutt'altro che alieni, per conto proprio e per intanto, dalla dittatura. Tutti, non pure Garibaldi e Mazzini, ma lo stesso Gioberti, intollerantissimo di contraddizioni e ostinatissimo nelle proprie idee, troppo convinto di vedere giusto per consentire che altri gli pigliasse la mano; e lo stesso liberalissimo Cavour, fanatico della libertà finchè questa assicurava il dominio del Parlamento e di tutto lo Stato, ma pronto a ogni sopruso, e illegalità quando un giornale, come la genovese *Italia del popolo,* resistesse con mazziniana tenacia alla sua politica.

V.

L'anima, il profondo motivo del liberalismo del Risorgimento italiano è quello che unì a un tratto nel '48 gl' Italiani di tutte le regioni e di tutte le classi sociali, contro lo straniero, e fece perciò trionfare la dottrina

mazziniana della unità: il bisogno dell' indipendenza. Liberali si volle essere perchè il popolo italiano — quello dei pochi dirigenti che questo popolo rappresentavano — diventato padrone di sè, potesse conquistare la sua indipendenza e la sua unità nazionale: due cose complementari, una impossibile senza l'altra. E insomma la libertà che sostanzialmente si domandava, non era quella dell' individuo, ma quella del popolo: la libertà dello Stato, e in essa e per essa la libertà del cittadino, che non c'era e non ci poteva essere finchè l' Italia divisa restava in balìa dello straniero o di deboli principi vassalli dello straniero. Le costituzioni si domandavano come mezzo e non come fine. L' Italiano singolo voleva la libertà per diventar cittadino; e quindi voleva lo Stato, in cui ci fosse posto per il cittadino. Questa è la realtà.

In astratto, eran discordi: democratici e conservatori, repubblicani e monarchici ecc. Ma nel fatto, ogni volta che non si trattava di battagliare per programmi ideali. bensì di agire e concorrere al reale Risorgimento che era la mira e l' interesse sommo di tutti, le discordie cessavano perchè c'era da fare l' Italia: ossia da porre in essere lo Stato, che non era possibile se non come indipendente e uno.

VI.

Chi non si mette a questo punto di vista, non intende la discordia molteplice e l'accordo possente degli spiriti del Risorgimento. Il quale, dunque, bisogna pur dire che fu liberale ma presso a poco allo stesso modo che intende essere liberale oggi il Fascismo: mirando cioè non alla libertà dell' individuo ma a quella dello Stato, senza la quale non c' è libertà per nessuno.

Così, il principio di nazionalità fu certamente segnacolo in vessillo per gli Italiani del Risorgimento, come era naturale in un periodo di formazione dello Stato, in cui

la nazione, finora smembrata, rianimata dalla coscienza della propria unità, aspirava a comporsi in sintesi organica e viva. Ma questo principio di organizzazione era attivo e positivo solo in quanto affermava la realtà nazionale, non in quanto la limitava. La sua negatività si esercitava contro le forze storiche dei trattati, conculcatrici del principio stesso di autonomia politica dei nuclei nazionali. Ma questa stessa azione negativa si faceva valere e si realizzava come energia espansiva del nucleo e come tendenza di questa a dilatarsi nella realtà politica. Perciò nel suo logico sviluppo la nazione tende al nazionalismo, e ogni nuova forza spirituale che nel mondo si spieghi come principio di sgretolamento e distruzione dei vecchi imperi, per quanto via via si limiti nelle forme concrete della sua realizzazione storica, non si mantiene e non vive se non come attività costruttiva di nuovi imperi, ossia di forme sempre più adeguate all' interno sviluppo necessario del principio originario dell'autonomia nazionale, che è affermazione di sè, volontà di potenza e posizione di una nuova personalità.

Anche per questo rispetto, dunque, il Fascismo è figlio del Risorgimento: del Risorgimento eroico, creatore di uno Stato moderno, che è potenza politica, in quanto potenza economica e civiltà: un uomo nuovo, vivo, sano, intelligente, originale.

Smarrire questo filo, spezzarlo, non può essere e non è interesse del Fascismo. La cui rivoluzione è progresso in quanto è restaurazione: consolidamento delle basi per edificarvi su un solido edifizio, alto, nella luce. Ogni originalità senza tradizione, come ogni spontaneità senza disciplina, è velleità sterile, non volontà virile. Capriccio, non programma. Non è lo spirito del Fascismo, ma la sua caricatura.

BERTRANDO SPAVENTA
NEL PRIMO CINQUANTENARIO DELLA SUA MORTE[1]

I.

Il cinquantenario ricorreva il 18 febbraio dell'anno passato. Invitato, ad iniziativa dell' Istituto fascista di cultura di Torino, a commemorare l' insigne filosofo nell'aula magna di quella Università, aderii molto volentieri all' invito con la coscienza di adempiere un dovere. La commemorazione però, per cause indipendenti dalla mia volontà e da quella dei promotori, potè aver luogo solo con qualche ritardo, il 31 gennaio di quest'anno.[2] In compenso riuscì solenne; e dimostrò che, se non la personalità dello Spaventa, alla cui rievocazione l'uditorio che si affollava nell'aula assistette evidentemente col vivo interesse che suscitano gli uomini che si conoscono per fama e si possono finalmente conoscere di persona, il suo pensiero è vivo e che le idee che nella storia del pensiero italiano sono legate al nome di lui, basta accennarle perchè provochino una profonda eco negli animi degli Italiani d'oggi.

Tra i quali, bensì, non sono pochi a vivere nella curiosa illusione che basti gridare in coro per cacciar la paura del nemico. Poichè certe idee per costoro rappresentano

---

[1] Pubbl. negli *Annali della R. Scuola Norm. sup. di Pisa* (Lettere, Storia, Filosofia), S. II, vol. III, 1934, pp. 165-182.

[2] Cioè del 1934.

un nemico pericoloso. Ma per liberarsene non prendono l'unica via aperta a chi voglia sul serio superare il pericolo di certe idee: affrontarle, cioè, e intenderle, e perciò, almeno per un momento, appropriarsele e digerirle per quindi trasformarle e depurarle e cioè correggerle e assoggettarle a verità superiori, in cui esse certamente dovranno essere prima o poi assorbite e assimilate, una volta, per così dire, svelenate. Preferiscono chiudersi in una posizione negativa ed esclusiva, che non ammette presa di contatto nè rapporto di alcuna specie. Preferiscono appellarsi alla ingenua infantile materialistica teoria della verità pura che è tutta verità, luce senza ombra, raggio della eterna intelligenza divina illuminatore di ogni uomo che venga in questo mondo ed abbia la grazia di esserne colpito, e dell'errore che è errore massiccio, tutto errore. Da una parte il filone d'oro, caduto dal cielo, e dall'altra la scoria, il terriccio. L'oro è oggi la « trascendenza », che salva Dio, e con Dio, naturalmente, tutto ciò che può premere all'uomo: la vita dello spirito e tutti i suoi valori, le sue prerogative, e quella sostanza che ne è il principio e il fondamento, la personalità, l' individualità, con la sua libertà e con le sue esigenze, col sentimento incoercibile della sua iniziativa e con la certezza infallibile della sua immortalità. Il terriccio è l' immanenza, che sarebbe l'uomo finito, lo spirito circoscritto nello spazio e nel tempo come un qualunque essere naturale, il pensiero come, esso stesso, il pensiero di Tizio e d'oggi, limitato, soggetto al dubbio e all'errore perchè limitato; e la storia tutta, al pari del pensiero, chiusa nei limiti del fatto positivo; che è poi sempre qualche cosa di morto, ossia d' inesistente!

E allora, con questa teoria, e vorrei dire con questa scimitarra nelle mani, se non fosse una scimitarra.... semplicemente dipinta nella immaginazione, si dà addosso fieramente all' immanentismo e all' idealismo, sicuri di spacciarli, questi poveri assurdi concepimenti e

tentativi folli di versare l'oceano in un bicchiere, anzi di ficcare l'infinito nel nulla! Dàlli alla dialettica, malefica e funesta piovra che s'attacca coi suoi mille tentacoli satanici all'intelligenza e la imbaldanzisce nella sua stessa insania di crogiuolarsi nel vuoto; dàlli al pensiero, che mortifica lo spirito, rinserrandolo negli schemi astratti, nella gabbia artificiale delle idee elucubrate all'ombra delle fredde e muffite accademie. Il pensiero è finito (e non importa che, per dirsi tale, bisogna pure che superi il limite, e sia quindi infinito). Il pensiero è fuori della vita (e non importa che esso stesso, per essere quel che è, bisogna che viva, e contenga quindi la vita). Il pensiero è esperienza e quindi processo mondano, fuori di quella vera vita di cui la religiosità ci fa sentire un bisogno, che il pensiero non sarà mai in grado di soddisfare (e non importa che sia appunto il pensiero a pensare il sopramondo, il cielo e l'eterno, non meno che questo mondo così definito com'egli lo costruisce per pensarlo; e che il pensiero pertanto contenga il mondo anzichè esservi contenuto, e contenga altresì, per chi ha occhi per vedere e intelletto per intendere, lo stesso sopramondo). Il pensiero sarà filosofia: ma la filosofia non è religione; e ogni uomo che viva la sua vita col calore che è proprio della vita, non può contentarsi della fredda filosofia, che può esser vera senza interessarlo, senza aver conseguenze per lui, per gl'interessi che sono al centro della sua vita; e la filosofia è uopo che sia integrata e ravvivata da una fede religiosa. (E non importa che tutto questo argomentare intorno alle angustie e lacune della filosofia debba pretendere di essere appunto una filosofia; anzi, la vera filosofia).

Non importa. Quelle banalità, che, come tutte le banalità, sono verità sacrosante (almeno per chi non abbia quella seconda vista, che scorge il rovescio della medaglia), bastano a convincere chi vuol esser convinto: e le campane suonano a stormo; e i vecchi e i nuovi paolotti

accorrono; e con essi i filosofetti stanchi della fatica durata per alcuni anni a fare i filosofi, cioè a pensare, a discutere, a ragionare, a tormentarsi con le difficoltà del pensiero, che è sempre una bella fatica, ma una fatica; e, dietro, in lunga tratta, tutti i pigri che vogliono sì il paradiso ma a buon mercato, standosene in panciolle a cantare il canto fermo del Dio che parla per bontà sua al cuore dell'uomo, e gli svela tutto quello che all'uomo può giovar di sapere, e gl' insegna, senza ch'egli s' incomodi punto, come debba condursi nella vita per le vie più dritte, più piane e più sicure.

E raccolti che sono in folla,incoraggiati dalla parola d'ordine dell' Italia d'oggi, che vuole disciplina (volontà provvidenziale !), e rinsaldati quindi gli istituti tradizionali, e ribadito il carattere della coscienza nazionale, e rinvigorita la fede, e perciò rialzati gli altari e ricondotta negli animi l'unità d'una superiore ispirazione corroboratrice della vita morale; nella candida persuasione di assicurare pertanto e consolidare, nel mondo superiore della cultura, il morale edifizio della patria a cui tutto il popolo italiano oggi lavora; tutti questi zelatori della sana filosofia non filosofica intonano il coro degli *osanna* e dei *crucifige*, per coprire la voce dei pochi che se ne stanno sempre imperterriti alla vecchia filosofia *paucis contenta iudicibus;* la voce molesta che sferza la loro pigrizia e l' invita a pensare, a spogliarsi della fatua credenza che a questo mondo si possa vivere altrimenti che pensando, cioè lavorando; e che ci si possa sedere al banchetto della vita, ospiti di un Nume che a tutto ha provveduto per noi fino a imbandirci la tavola; e che questa vita a cui Dio ci chiama, possa essere un giuoco, un passatempo, in cui nulla più, quando noi siamo chiamati a parteciparne, ci sia da fare: nulla di serio, che venga ad arricchire il divino patrimonio onde ciascuno di noi beneficia fin dal suo nascere. Questa voce va soffocata coi clamori: e con una fede evidentemente troppo scarsa

nella potenza del vero, in cui dicono di credere, — paolotti, filosofetti e pigri d'ogni risma — voltando le spalle alla Provvidenza — che se fosse vera quella dottrina della trascendenza che van predicando, dovrebbe bastare da sola a debellare l'errore — moltiplicano i loro giornali « a catena », e quando uno dà il segnale, tutti rispondono pronti, e fanno il coro: — Quella voce è spenta, umana gente: non credere a' tuoi orecchi. Il nemico è morto e seppellito; o come quel cavaliere dell'Ariosto, va sì combattendo, ma è già morto. — Così dicono e cantano, senza pôr mente che ogni bel giuoco dura poco; e che, se quel che cantano fosse verità, e il nemico fosse morto davvero, tornare ogni po' a intonare quel canto sarebbe stupidamente vano.

Morto o non morto, il nemico è lì, per loro, presente, implacabile: una specie d'ombra di Banquo. Ogni tanto si gioca a mosca cieca con la trascendenza, che è sempre la gran parola magica; e poichè si sente che un trascendente che fosse fuori dell'uomo, non sarebbe quel trascendente per l'uomo che pur dovrebbe essere, si risponde: — Dentro sì, ma come trascendente; cioè, dentro sì, ma fuori. — Come quel caro mio bimbo che, andato a comprare delle castagne, ne aveva trovate di piccole, che la venditrice lo aveva persuaso a comprare vantandogliene la buona qualità; e tornava ripetendo il discorso della donna in questa forma: — Ha detto che son piccole, ma son grosse! — Uno di quei *lapsus linguae*, che col loro stesso suono meravigliano subito anche il bimbo che vi è incorso. Ma i filosofetti italiani d'oggi non si meravivigliano dei *lapsus mentis* in cui s' intricano; e giocano con le parole con un' ingenuità più ingenua di quella dei bimbi, e più presuntuosa. E non pongono mente che quelle parole di *dentro* e *fuori* sono affatto metaforiche; e che non si tratta di rapporti spaziali, che consentirebbero a una pentola di aver dentro di sè un bel pollo, e di averlo a un tempo fuori, poichè pentola e pollo non sono una

sola cosa e, a Dio piacendo, cotto che sia, il pollo si porta via e la pentola rimane quella di prima. Il *dentro* insomma vuol dire identità, e il *fuori* vuol dire differenza. E, d'altra parte, non pongono mente o non sanno, che chi dice immanenza, nè oggi nè mai ha inteso dire pura identità senza differenza. Sempre, dico sempre, ha detto l'una e l'altra cosa; anche il panteista più smaccato; il quale non è stato perciò mai, a rigore, panteista. E l' immanentismo moderno, idealistico, questo ha di proprio: di teorizzare una logica che renda intelligibile questo *sic et non,* che è l'unità della identità e della differenza, non nella sintesi dell'uomo con Dio (o del pensiero col reale), ma in quella, che solo è reale, dell'uomo con l'uomo; poichè l'uomo appunto è questo essere e non essere, questa conquista continua di sè, questa educazione, o autoeducazione, in cui consiste l'attualità dello spirito, per cui l'uomo può dire di essere uomo, e cioè di esistere, *tout court.*

II.

La commemorazione di Bertrando Spaventa ha avuto questo significato: è stata la miglior prova che si potesse desiderare da chi fosse venuto in quell'aula a spiare se in quel vasto e vario uditorio che raccoglieva spiriti colti della più varia cultura, ma tutti più o meno vibranti della vita spirituale italiana del nostro tempo, la parola dell'oratore avesse un'eco; la miglior prova che il preteso morto oggi è più vivo che mai. Più vivo che mai in Italia, dove Spaventa (1817-1883) visse rispettato, venerato, amato da un piccolo numero di discepoli, ma sconosciuto alla moltitudine, anche nei cosiddetti ambienti intellettuali: letto da pochi, inteso e apprezzato da pochissimi; scrittore limpido, lucido, ora caldo di passione, ora pungente di sarcasmo, ma per lo più chiuso in un suo astratto ragionare schematico, geometrico,

lineare, e per lo più quindi di faticosa lettura da troncare presto il respiro a chi non si fosse allenato con lungo tirocinio e con quell'ardore intellettuale della verità che fu per tutta la vita la più gagliarda passione di Spaventa. Autore di libri rimasti spesso a metà, o a metà del primo volume; e di memorie seppellite in atti accademici, distribuiti tra soci ognun dei quali vi seppelliva le sue e non sapeva che altro farsene; senza un editore che lo andasse a cercare per divulgarne gli scritti di conserva con quelli di più facile circolazione; senza una rivista (salvo un anno) che fosse sua; straniero nella sua patria, appena spenta l'agitazione degli spiriti che intorno al suo insegnamento novatore e spregiudicatamente scientifico si sollevò nei primi anni a Napoli, in mezzo al nuvolo di dommatici e fanatici filosofanti che egli turbava nelle loro sicure convinzioni, nei loro accreditati metodi e negli stessi personali interessi. Straniero, il cui linguaggio italianissimo di conio e tratto a dar forma a un pensiero che tornava sempre a prender le mosse dalle tradizioni più schiette della speculazione italiana, finì col suonare tra gli scrittori esponenti della più corrente maniera di pensare, e della più apprezzata filosofia come un « gergo inintelligibile ». Professore di filosofia in una delle più frequentate e celebrate università per più di un ventennio, per sei anni (1870-1876) deputato alla Camera, chiamatovi dal partito che era al potere e di cui il grande patriota suo fratello, Silvio, era uno dei più autorevoli membri; ma alla Camera rimasto sempre silenzioso, quantunque vivamente appassionato all'andamento della cosa pubblica; e distratto per lo più, e intento a ruminare le sue critiche contro naturalisti e positivisti ed herbartiani e kantiani ed hegeliani, o a riversare in sonetti e polimetri il suo spirito satirico contro le miserie e le vanità degli uomini che si vedeva muovere intorno, Bertrando Spaventa non entrò in Senato, dove i Governi italiani si ascrissero ad onore di

chiamare gli uomini maggiori delle università. Quando uno degli uomini più eminenti della Destra, che fu il partito in cui lo Spaventa, per dir così, militò, amicissimo del fratello Silvio, il Sella, creò in Roma l'accademia nazionale della nuova Italia, quella dei Lincei, lo Spaventa vi fu ascritto soltanto « socio corrispondente ». Vi pontificavano da maestri della filosofia italiana i Mamiani, i Ferri, i Berti, dei quali nessuno ora più si ricorda come di scrittori che possano ancora insegnare qualche cosa, o qualche cosa offrire nei loro libri che conservi ancora un qualche interesse. E forse questi pontefici non gradivano di trovarsi insieme col taciturno filosofo, che di sotto alle aggrottate sopracciglia, di dietro agli occhiali, saettava uno sguardo scrutatore, in cui la bonarietà dell'uomo semplice e schivo si mescolava alla severità d'un giudizio spietatamente ironico e negativo. Non parlava; ma il suo silenzio, con quel suo fare cogitabondo, era tanto eloquente, anche solo a incontrarlo per via, il capo chino e le mani dietro la schiena! Ma chi lo conosceva?

Quando nel 1900 si cominciarono a raccogliere e ristampare i suoi scritti sparsi, la generazione, alle cui mani i libri di Spaventa vennero, era una generazione molto diversa dalle precedenti. E potè vedere in Spaventa uno scrittore che aveva qualche cosa da dirle, e che si leggeva con un forte gusto. Non solo la nuova generazione non cercava più quei libri dei Mamiani, che restavano imbalsamati e mummificati nel museo dei nomi celebri che si rammentano infatti come nomi; ma non reggeva più neanche a quella pseudoscienza filosofata dei libri dei positivisti, come quelli dell'Ardigò, che avevan fatto la delizia, nonostante la loro inamabile disperante rozzezza plumbea, degli stomachi forti dell' Italia umbertina. E già si accorgeva del vuoto verbalismo risibilissimo del positivismo corrente; e non capiva quei filologi della filosofia che erano i dotti rispettabilissimi beneme-

riti professori di filosofia, i ben pensanti della filosofia, i neokantiani; i quali, smarrito il senso speculativo, ne salvavano il nome dietro il gran cartello di Kant antimetafisico e propugnatore dei diritti della esperienza, fatte le debite riserve per ciò che spetta ai valori morali e religiosi, che la stessa vita dello spirito con le sue spontanee energie difenderà sempre contro tutte le mezze filosofie. Allora Spaventa cominciò a suscitare un interesse, che non c'era stato mai per i suoi scritti. E di questi si raccolsero e vennero alla luce una diecina di volumi, oltre un certo numero di frammenti e articoli pubblicati sparsamente; e intorno a lui si formò una letteratura, come si fosse trattato di un filosofo nuovo sorto ad esprimere i bisogni della presente vita spirituale. Nella quale egli non si trovò più solo, *vox clamans in deserto*.

Molte cose di quelle che avevano dato una certa forma al suo pensiero eran cadute: morte già intorno al '60, quando Spaventa salì sulla cattedra, non erano più rinate, e non potevano rinascere. Quel suo « hegelismo » che era stato per tanto tempo la definizione della sua dottrina e l' insegna che gli aveva fatto intorno l' incomprensione e il vuoto, appariva ancora, anzi si dimostrava ancor meglio, una sistemazione di pensiero che avesse già fatto il suo tempo e che non si potesse riprendere se non artificialmente per una di quelle arbitrarie e meccaniche ripetizioni, che fanno parlare di motivi pratici affatto estranei alla libera vita del pensiero filosofico, ma che sono in verità deviazioni ed ingorghi, semplici momenti negativi e perciò naturalistici, nel corso sempre libero del pensiero, che non ha mai nulla fuori di sè, che possa influire sopra di esso. Si è parlato bensì di neohegeliani in Italia in questo secolo. Ma il nuovo Hegel non era più quello dei vecchi hegeliani, nè dello stesso Hegel: non era l' Hegel storico. Era bensì un pensiero che tornava a muoversi in una posizione spirituale analoga a quella da cui sorse la filosofia hegeliana; un pensiero che

riconosceva alcuni punti fermi che erano stati conquistati o prima di Hegel e che da Hegel furono acutamente veduti e fatti valere energicamente, o conquistati dallo stesso Hegel, venuto per primo a chiara consapevolezza e quasi al concetto della logica immanente alla filosofia nel suo sviluppo storico dalla Grecia al secolo decimonono. Il pensiero che si disse idealismo o spiritualismo assoluto; il quale, anche quando l' Hegel storico cadde, dopo la morte di Hegel, e venne via via in discredito, rimase esso in piedi, più o meno notato, più o meno riconosciuto in luce o in ombra, ma alto sempre, gigante invincibile, a reggere il mondo delle idee e della fede del secolo; che, pur tra le ombre e gli oblii, non rinunziò mai a quello che è il primo articolo dell' idealismo: al concetto della sovranità assoluta dello spirito e della sua attività, il pensiero, nel mondo. Concetto dello spirito, che è il concetto della libertà.

III.

Questo idealismo sul tramonto del secolo passato riacquistava una più vivace coscienza della propria necessità; e alleggerito della grave armatura dei sistemi precedenti, l' hegeliano compreso, entrava in campo snello, agile di giovanile vigore e ardente di spirito combattivo; additava nello Spaventa il maestro degno di essere ascoltato. Con lui collaborando a dimostrare le ragioni e la fecondità dell' idealismo, studiando problemi, che egli non aveva studiati, illuminando tanti aspetti del mondo dello spirito pei quali Spaventa non si era interessato, disboscando, intorno al tratto da lui assiduamente lavorato, il terreno, e dissodandolo e coltivandolo con metodica e alacre fatica, provò agli occhi di tutti che la filosofia di Spaventa non era poi quel duro logicizzare e teologizzare da oracolo, che tanti potevano credere; che egli agitava questioni vive, dalle quali nessuno spirito intelligente in cerca di un orientamento filosofico

serio e fondato poteva oggi prescindere: che lì insomma era la porta d' ingresso a ogni filosofare degno del nostro tempo. Si riprese la storia della filosofia italiana che Spaventa aveva, per primo e solo, nel secolo scorso indagata come storia che avesse un significato universale e perciò rientrasse nel processo storico della moderna filosofia europea; si riprese lo studio dei filosofi classici, antichi e moderni, che Spaventa aveva insegnato a considerare come la grande palestra in cui il pensiero può addestrarsi alle più ardue prove del filosofare; si capì che la realtà è nel pensiero, ed è pensiero; si sentì perciò tutta la serietà del mondo ideale e morale, a cui il pensiero nel suo sviluppo dà luogo; si svegliò il più vivo interesse per ogni forma della vita dello spirito, logica, artistica, scientifica, religiosa. Il primo ventennio del secolo in Italia fu idealistico e con impronta spaventiana. Chi non era con Spaventa (e pochi resistettero all'azione esercitata da lui, sopravvissuti al positivismo, e se non fedeli alla loro vecchia bandiera, da tutti abbandonata, annaspanti tuttavia alla ricerca di mezzi termini più o meno illusori) era contro di lui. Amori o odii fierissimi. Vita, insomma; niente indifferenza. E stimolo della vita, Spaventa.

IV.

Spaventa hegeliano? A Torino dissi netto che un hegeliano, un puro hegeliano non avrebbe meritato questa commemorazione nazionale degli Italiani. I quali devono ricordare gli scrittori che hanno accresciuto il patrimonio morale di cui essi vivono. E un puro hegeliano, lasciando che la filosofia di Hegel, nella sua storica individualità, è schietto prodotto di un movimento spirituale forestiero, non può avere per gl' Italiani un reale significato; perchè, se può dirsi con verità che anche Hegel, come tutti gli eroi del pensiero, contribuisce all'asse ereditario della civiltà in cui ogni patrimonio nazionale vive e si sviluppa,

questo può dirsi bensì dell'eroe, che con la sua genialità creatrice arreca infatti nuove idee e nuovi problemi al pensiero umano, ma non si può affermare di chi meccanicamente ripete pedissequo commentatore i suoi detti, privandoli per lo più dell'anima originaria che li investiva di significato e di efficacia. Spaventa non incarnò il tipo classico del seguace d'un dato sistema filosofico, come l' incarnò invece il suo coetaneo e collega prossimo (insegnante nella stessa Università di Napoli), l'umbro Augusto Vera, celebre non pure in Italia ma in tutta Europa per le sue traduzioni di molte opere di Hegel in francese, munite di prefazioni e introduzioni interminabili e di commentari perpetui, tutti intessuti di frasi hegeliane. Spaventa e Vera furono detti entrambi hegeliani; ma la differenza che li divise e li fece estranei l'uno all'altro, — pur nel rispetto più riguardoso delle convenienze accademiche dentro l' Università e nell'Accademia di scienze morali e politiche, alla quale insieme appartennero, — sta a significare in maniera per così dire drastica la profonda diversità tra l' hegelismo di un hegeliano ortodosso, ripetitore zelante di una fedeltà assoluta al pensiero del maestro, quale fu Vera, e l'hegelismo di Spaventa. Del quale i familiari ci riferivano i severi giudizi sul collega, che non aveva studiato altro filosofo che Hegel, ma appunto perciò non lo capiva, e faceva scempio di Kant, di Vico, di Bruno, ossia di quegli altri pochi pensatori in cui occasionalmente s'era pure incontrato. E Spaventa, se in qualche luogo de' suoi scritti allude con freddo stile diplomatico al suo « rispettabile collega », non lo menziona mai; nè aveva infatti motivo a ciò, poichè in quel facile commentatore del pensiero hegeliano egli non trovava neppure il sospetto delle questioni vive che egli, Spaventa, vedeva nello hegelismo; di quei problemi che furono, come noi oggi sappiamo, il tormento di tutta la sua vita. E per converso, per quella specie di sacerdote di Hegel che fu Vera, Spaventa era

l'eretico, a cui lo spirito non aveva mai veramente parlato; con quella sua risoluta tendenza a riconoscere che nell' hegelismo c'era posto pel positivismo che veniva di moda, e perfino per il darwiniano naturalismo in quel che anche questo conteneva di vero, era un adulteratore e pervertitore della santa filosofia hegeliana; ma sopra tutto con quella sua fisima della filosofia italiana di cui non si peritava di sopravvalutare la portata da Bruno a Gioberti come di una filosofia che potesse reggere al paragone della tedesca, dimostrava di non essere mai entrato nel tempio e di non aver sollevato mai le ciglia fino all'altezza del nuovo dio. Egli non polemizzava, chiuso anche lui nel riserbo accademico. Ma parlò una volta per bocca di un suo degno discepolo, Raffaele Mariano, fedele anzi predicatore della stessa parrocchia, verboso e superficiale e ingenuo anche più del maestro, autore di un *Essai de philosophie hégélienne* (giacchè il *pamphlet* per parlare allo stesso pubblico del Vera, che non sentiva nessun bisogno d'essere italiano anche in filosofia, fu scritto in francese) col titolo: *La philosophie contemporaine en Italie* (1868). Dove lo Spaventa era apertamente e crudamente denunziato come infido, pericoloso hegeliano, dal fare d'uomo che dice e non dice, ambiguo, di un hegelismo che non era hegelismo: che aveva cominciato a pubblicare una logica, che avrebbe dovuto essere hegeliana e si dava l'aria di non si sa qual'altra logica: di « una filosofia nuova, ma stranamente nuova, prima perchè vi si dà per nuovo quel che Hegel stesso e dopo Hegel alcuni de' suoi discepoli hanno esplicitamente e da lungo tempo insegnato, e poi, sopra tutto, «*perchè non si potrebbe dire che cosa è, donde viene e dove va, e perchè non può avere altro risultato che di creare o perpetuare l'equivoco, la confusione e l' indisciplina degli spiriti* ».[1] Già,

---

[1] Cfr. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, III, 345.

la confusione e l' indisciplina contro cui sono sempre in allarme i pensatori contenti al *quia*, poichè han piantato il chiodo, e, sguaiati Giosuè, credono di poter fermare il sole!

Hegeliano, in verità, nel senso ortodosso, senza originalità, e quindi senza un suo proprio significato storico, era Vera, non Spaventa; e noi oggi possiamo commemorare Spaventa come pensatore che ebbe la sua personalità e una importante personalità, senza la quale mancherebbe alla storia del pensiero italiano uno de' suoi momenti essenziali.

V.

Nato in Abruzzo, ricevuta la sua prima educazione letteraria e scientifica (specialmente filosofica e matematica) nel seminario di Chieti, giovane ancora fu chiamato a insegnare nella Badia di Montecassino. Donde però sulla fine del 1840 passò a Napoli, insieme col fratello minore Silvio, scolaro suo e quivi divenutogli collega in uno studio privato che anche lo Spaventa aprì in quella città. Napoli allora era tutta scossa dai fremiti di uno spirito nuovo; e se politicamente e amministrativamente governata anche nelle scuole e nella stessa grande università con sistemi sospettosi e intolleranti d'ogni principio di libertà e di modernità di pensiero, nel suo ceto giovanile, che nella capitale raccoglievasi da ogni provincia del Regno, era aperta alle correnti più liberali della cultura europea, sopra tutto francese e tedesca. I giovani disertavano le aule universitarie, ma affollavano gli studi privati; dove, dopo l'esempio di Basilio Puoti, che pur col suo ingenuo purismo aveva fatto battere i cuori per la lingua ossia per gli scrittori d' Italia, e svegliato in essi un sentimento di qualche cosa di più vasto e più reale della piccola patria di qua dal Tronto, s'erano riuniti maestri e scolari, giovani gli uni

come gli altri, per studiare insieme, con ardore, con ansia, le più recenti dottrine maturate fuori del Regno e fuori d' Italia, dove gl' ingegni erano favoriti dalle stesse condizioni generali della società e della cultura e stimolati alla ricerca scientifica. Erano scuole di letteratura, tra cui doveva salire a grande rinomanza quella di De Sanctis; erano scuole di fisiologia e di medicina come quella di Salvatore Tommasi, uno degl' ingegni maggiori che dovevano illustrare dopo il '60 l'università napoletana; o di filosofia, come quella di Ottavio Colecchi, kantiano, che aveva direttamente studiato Kant e polemizzava col filosofo ufficiale Pasquale Galluppi, che il criticismo combatteva sulla base della notizia indiretta che poteva averne. Ma gli studi di filosofia, nei quali venivano in fama parecchi giovani studiosi come l'Ajello, il Gatti ed altri e segnalavasi, sopra tutti, per prontezza d' intelligenza e versatilità di studi Stefano Cusani, morto nel '45 troppo presto perchè potesse lasciare un'esatta misura della sua capacità, erano tenuti da hegeliani. I quali ad Hegel, dopo la prima cognizione avutane attraverso il Cousin e gli altri scrittori più alla mano di Francia, si erano accostati non per lettura metodica e studio adeguato che avessero condotto di tutte le sue opere e precisa valutazione che potessero fare delle sue dottrine generali e speciali e delle ragioni che le avevano generate, bensì, come accade ai giovani, per quel primo più luminoso aspetto di verità che ogni grande sistema nuovo mostra agli occhi di chi gli si volge con animo ben disposto: quell'aspetto per cui si coglie l' insieme ma non le parti; s' intravede il nucleo di verità di cui il sistema è l'esplicazione, ma non si scorgono per minuto gli sviluppi; si apprezza il motivo primo e l' ispirazione nel suo atteggiamento negativo verso le altre filosofie e i precedenti sistemi, e quindi solo lo spirito costruttivo che presiede al sistema nuovo. E il nome del suo autore si toglie ad insegna, con cui si corre a schierarsi in battaglia, con lo

stesso animo con cui ogni soldato prende in campo il suo posto, non perchè sappia precisamente quale sia il nemico o dove si trovi e come si potrà combattere e sconfiggere, ma perchè ha fede nel capo, e sa che egli saprà condurlo alla vittoria, egli che sa perchè si combatte e come si deve combattere. Senza questa fede, non ci può essere entusiasmo, nè quell' impeto che vuol dedizione e abbandono al pensiero, che ci deve attrarre a sè ed elevare, e seco trasportare, perchè una vera e schietta vita scientifica ci sia. Come ci fu a Napoli in quegli anni tra il '40 e il '48, in cui dentro gli animi della più eletta gioventù studiosa vennero maturando gl' Italiani nuovi, che a Napoli erano accusati di albertismo o di propaganda mazzinianamente unitaria; quegli Italiani che, dopo l' infausto 15 maggio 1848, se non caddero sulle barricate come Luigi La Vista, se non furono arrestati e condannati all'ergastolo, come il Settembrini e Silvio Spaventa, dovettero prender la via dell'esilio, poichè avevano cessato di essere Napoletani e s'erano scoperti, appunto, Italiani. E tra essi Bertrando Spaventa, più schivo del fratello, più umbratile e raccolto nel pensiero, ma partecipe del suo stesso sentire politico, al punto che potè dirsi una volta che egli avesse mano in una congiura per l'uccisione di Ferdinando II Borbone. Ma questi Italiani che presto convennero a Torino, dove, come dirà una volta lo stesso Spaventa, allora era l' Italia, erano d'una tempra diversa da tutti gl' Italiani di altre provincie.

Avvolti da quella « rapina » dantesca che era stata per loro la passione per gli studi, estraniatisi già dalla vita, quale la vedevano nel Mezzogiorno d' Italia, cristallizzata e chiusa a ogni idea viva, eran costretti a rifugiarsi in un pensiero che era la negazione di quella vita, ma era insieme il rovesciamento dei principii tradizionali, a cui, anche fuori dal Regno di Napoli, eran legati tutti i governi della Penisola e la stessa grandissima maggioranza degl' Italiani, aspiranti bensì, dopo che li ebbe com-

mossi l'eloquenza giobertiana, a una nuova Italia, conscia della sua fondamentale unità storica, e raccolta in unico corpo di nazione, ma col Papa alla testa. Convinti tuttavia che se c'era questa Italia cattolica fratesca decrepita e tutta in verità omogenea nel suo spirito e nelle sue istituzioni, nelle sue dottrine e in tutta la sua vita morale, nella sua coscienza e nella sua condotta; oltre questa vecchia Italia, c'era e ci doveva essere e venire finalmente alla luce e mostrare la sua vitalità e la sua possa quell'altra Italia, di cui dopo il '21 si veniva tanto parlando: la giovane Italia, che non era l' Italia dei frati e del Papato, ma l' Italia del popolo, libera interiormente perchè potesse conquistare da sè l'esterna libertà politica, retta perciò dal pensiero affrancato da ogni dommatico servaggio. L' Italia dei filosofi insomma, che non era, come dirà una volta lo Spaventa, quella dei persecutori ma quella delle loro vittime; l' Italia del Rinascimento, che la Controriforma e gli stranieri avevano soffocata, e costretta a migrare oltr'Alpi per vivere, poichè la filosofia moderna straniera da Cartesio ad Hegel, necessario presupposto delle nuove aspirazioni politiche italiane, non era che la continuazione e lo sviluppo dei concetti speculativi animatori del Rinascimento italiano. È un' idea di Bertrando, ed è un' idea espressa da Silvio in uno scritto pubblicato a Napoli intorno al 1842. Era la visione della storia italiana di questi hegeliani di Napoli, che Bertrando doveva più tardi sviluppare in una forma organica e scientifica. Ed era la sua fede in un' Italia non irreligiosa, nè antireligiosa, ma laica e governata dal pensiero; quale in un primo impeto giovanile, dopo gli entusiasmi umanistici, l'aveva vagheggiata il Rinascimento, padre di quegli eroi dello spirito, che furono sul tramonto di quell'età due uomini del Mezzogiorno, la cui vita fu tutta pensiero, e il cui pensiero investì tutta la vita (natura e spirito, arte e scienza, religione e filosofia): Bruno e Campanella.

VI.

Con queste idee, dopo alcuni « mesi di sbadigli » a Firenze, nel settembre del 1850, venne a Torino; dove per un momento sperò di ottenere una cattedra nel pubblico insegnamento; ma ben presto per vivere dovette rassegnarsi al mestiere del giornalista. E fu vita di stenti, dignitosamente sofferti, con l'animo sempre raccolto negli studi, a cui, com'era naturale, il paese non era propizio. Il giornale a cui dapprima collaborò fu *Il Progresso* del Correnti, del Depretis e del Crispi: un giornale di sinistra, avversario del *Risorgimento* del Cavour. E gli scritti suoi di questo periodo hanno tono radicale ed enfatico. Furono gli anni in cui a Torino egli passava per ingegno pericoloso. Quando cominciò a pubblicare qualche articolo di filosofia, si guadagnò bensì la stima del filosofo più serio che allora ci fosse in quella Università, il Bertini; ma una volta si attirò anche i fulmini di quel modesto e bonario pedagogista collega del Bertini, che fu G. A. Rayneri. Viveva a sè, con la compagnia di pochi intimi amici, emigrati anche loro di Napoli: De Sanctis, De Meis, Diomede Marvasi, Antonio Scialoia; per i quali potè esser conosciuto e stimato da Luigi Carlo Farini, e ammesso quindi a scrivere nel *Piemonte* di questo, come nel *Cimento*, ardita rivista fondata e diretta da un amico del Farini e del Minghetti, e poi nella *Rivista contemporanea* quando il *Cimento* si fuse con quest'altra rivista più moderata intrapresa da Luigi Chiala; nella quale venne a trovarsi, compagno non desiderato, con scrittori di altro colore, come il Tommaseo. E la sua situazione è fedelmente descritta in quella sua lettera del '57 al fratello Silvio, al quale rendeva conto dei suoi studi filosofici, e diceva: « Farei di più se il paese non fosse contrario a tale genere di studi. Non puoi immaginarti che

grettezza, che ipocrisia! Io ne patisco un po' anche materialmente, ma pazienza, e me ne curo poco. Per farti ridere, ti dico che anche a me tocca di fare qualche piccolo sacrificio pel trionfo della verità. Gente che non crede a nulla, se non al danaro, e che accusa gli altri di non credere: tale è la storia eterna qui e altrove. Ma qui fa più meraviglia che altrove. È una razza di liberali che io aborro, perchè non ha nessun principio che meriti questo nome: pensano — o, per dir meglio, dicono di pensare — ciò che pensa il tale e tale, che è uomo potente e ricco, e che dà dei buoni pranzi: è un altro genere di livrea.... Che vuoi farci? Pazienza, ripeto: e coscienza netta ».

Colori forse un po' troppo foschi; ma era il mondo in cui egli viveva e quale egli doveva vederlo con i suoi occhi, e questa sua « coscienza netta ». Per la quale anche a Torino rimase un solitario; e soltanto i suoi amici, che poterono meglio di lui intendere ed essere intesi, e che più che dai suoi scritti, alcuni dei quali appunto su Bruno e su Campanella di capitale importanza, avevano imparato ad amarlo ed ammirarlo nell' intimità della conversazione, lo difesero presso i potenti, protessero la sua solitudine e gli studi che egli ansiosamente proseguiva intorno alla filosofia hegeliana e a quella italiana (Vico, Galluppi, e poi Rosmini e Gioberti). E quando il decennale travaglio cavouriano si conchiuse, finalmente, con la riscossa d' Italia e il compimento delle speranze di tutti gl' Italiani, e spuntò l'attesa alba del gran giorno della libertà, essi vollero e ottennero che anch'egli fosse messo in condizione di attendere serenamente al lavoro che era la sua vocazione, tornando all' insegnamento. Fu nominato professore prima di Filosofia del diritto nell' Università di Modena (novembre 1859); poi (maggio '60) di Storia della Filosofia in quella di Bologna; dove, benchè nominato il 29 ottobre di quel-

l'anno professore di Filosofia a Napoli dal ministro De Sanctis, continuò a insegnare per tutto il 1860-61; e a Napoli lesse la sua celebre prolusione *Della nazionalità della filosofia* il 23 novembre 1861.

VII.

Era trionfata l' Italia di Spaventa? Sì e no, come poteva dire allora della sua anche Mazzini. Certo, s'era levata in piedi e messa in cammino proprio la loro Italia. Quella di Spaventa non disse subito per bocca di Cavour che sarebbe andata a Roma? E non fu questo il maggior problema lasciato in eredità dal grande ministro alla nuova Italia? E quando questa Italia, pochi anni dopo, andò a Roma, con la soppressione delle facoltà teologiche nelle università dello Stato che altro volle significare se non la logica a cui essa col suo risorgimento obbediva? E qual'era questa logica? Ecco che cosa ne scriveva con arguzia heiniana Spaventa al fratello Silvio, confidente di tutti i suoi pensieri, il 10 febbraio 1872: « L' invisibile è rimasto in balìa della magra metafisica; la quale, per vivere ancora e non essere fischiata da' naturalisti e da' positivisti, dovè rinunziare a collocarlo fuori e oltre (*praeter*) il visibile, e lo ficcò e rannicchiò dentro il visibile stesso, come germe nel guscio. Colpo da maestro! perchè per ispegnere il germe bisogna rompere il guscio. In vero, che cosa ci è oltre e fuori del visibile? Niente, assolutamente niente. E quanto tempo ci volle — quanti secoli — per giungere a questa verità, che ora pare così semplice e naturale! *Tantae molis erat*!.... Alla caduta degli Dei dell' Olimpo ha tenuto dietro finalmente la rovina del vero Dio, creatore sciente e volente del cielo e della terra, padre, tutore e pedagogo del genere umano.... E non ti sei accorto, per esempio, che in Italia lo Stato ratificò questa giubilazione, abolendo la facoltà teologica

nelle sue Università, e trasferendone soltanto alcuni insegnamenti nella facoltà di lettere e archeologia (*sic*), come critica di miti, di favole e di leggende, e come storia della Chiesa, dei suoi vizi e delle sue virtù, come ne ha ogni istituzione dell'uomo? Dico trasferire, perchè così dice la legge; ma pare che in Italia anche la legge sia ora in via di giubilazione, perchè Bonghi (*ministro della pubblica istruzione*) che ha disseppellito tante cose morte, e ha fatto bene, ha forse per legge d'equilibrio seppellito quegli insegnamenti: gli ha trasportati di fatto nel camposanto, e non se ne parla più, e nessuno gliene ha chiesto conto. Ora, qual è il senso vero di questa abolizione? Perchè lo Stato non ha abolito per esempio la facoltà di scienze naturali? o quella di diritto? o quella di matematica? o quella di lettere e filosofia?.... Se lo avesse fatto, sarebbe scoppiato un coro di meraviglia e di maledizioni: — Come? non vedete che la natura è lì, dinanzi agli occhi, dappertutto, fuori, intorno e dentro di voi, viva, sempre giovine, incorruttibile, eterna (come natura e come spirito, misurata e misurante ecc.)? — Il senso è questo: scienza senza oggetto è scienza vana; soppresso l'oggetto, soppressa la scienza ».

Questo il senso, certamente, quantunque la politica conciliatorista preferisse parlare piuttosto di separazione, e di parallele che non s' incontrano mai. Ma questo restava appunto celato, dissimulato, inconsapevole; e gli accomodamenti pratici imponevano sempre una vita dura, in cui la logica segreta del nuovo Stato doveva temperarsi o, comunque, procedere copertamente; e la politica doveva sconfessarla ogni volta che essa si facesse avanti alla scoperta nel linguaggio per esempio d'un filosofo come Spaventa. Il quale, si badi, a differenza di De Meis, di Fiorentino, di Carducci e degli altri più illustri assertori della laicità dello Stato e di tutta la vita che il nuovo Stato italiano aveva la missione di garentire e di promuovere, non ebbe mai contatti con la Massoneria

(a cui quelli con ingenuo candore e apolitica idealità aderirono per un momento, o rimasero a lungo fedeli per maggior inesperienza del mondo). E veramente tra la laicità di Spaventa e quella delle loggie c'era un abisso: poichè quella, per usare la stessa immagine di lui, era il germe nel guscio, ma germe vivo, reale ed attivo; e l'altra era il guscio vuoto. Laicità positiva, l'una, come fu poi detto, tutta pregna di religiosità; e l'altra, laicità negativa e vacua. Non agnosticismo, nè astratto materialismo; ma spiritualismo assoluto, che ammetteva sì la materia, il fatto naturale ed umano, il fatto del positivista, come quel relativo, che il positivista scambiava pel tutto; laddove Spaventa diceva: relativo sì, ma perciò anche relazione, che con la sua assolutezza rende possibile la relatività del relativo. Fatto sì, ma anche pensiero che fa il fatto e l' intende. Storia; ma, affinchè ci sia la storia, il soggetto di essa (soggetto che la trascende).

Tra i più recenti immanentisti italiani taluni infatti, anzi che il negatore della religione, di Dio o dell'Assoluto, hanno veduto in Spaventa il teologo. E teologizzante, per istrazio, han battezzata la sua filosofia; quasi rivolta tutta, misticamente, all'universale astrattamente concepito, esterno alla storia; con cui, male intendendola, questi novissimi immanentisti si sforzano invano d' immedesimare la filosofia. Germe senza guscio. Il che evidentemente contraddice al pensiero dello Spaventa. Il quale bensì insistette molto nei problemi dell'essere e del conoscere che secondo questa critica, sarebbero caccia riservata della filosofia teologizzante; ma appunto per mettere in chiaro quel concetto che, nonostante le sue analisi magistrali, pare rimanga tuttavia oscuro ai baldanzosi superatori di questa forma spaventiana dell' idealismo: il concetto dell'unità del fare col fatto, della relazione col relativo, della filosofia con la storia, che è il concetto dell'assoluta spiritualità del reale; il concetto che tanti si palleggiano oggi con grande

disinvoltura, ma come fosse appunto una palla, da maneggiarsi materialmente, senza bisogno di sapere che cosa sia.

La verità è che quando Spaventa parla di giubilazione (e altra volta disse, con grave scandalo dei paolotti, *decapitazione*) di Dio, egli intende (c' è bisogno di avvertirlo ?) del superamento kantiano della vecchia metafisica teologica e della nascita di una metafisica nuova, che non nega Dio e non sopprime perciò l'atteggiamento religioso dello spirito umano; anzi, se religione è conoscenza e perciò amore di Dio, è la più alta forma di religione. Della religione riconciliata con la più profonda esigenza dello spirito; che non è, per essere esatti, quella del pensare (poichè in qualuqnue forma di religione e di vita spirituale si pensa), ma quella della libertà essenziale alla natura del pensare. I critici della filosofia teologizzante di Spaventa balbettano anch'essi parole di una vaga religiosità del pensiero, della storia, della vita morale, che non riescono a definire, e di cui non riescono perciò a rendersi conto; e accennano da lungi, da inesperti, a quello stesso Dio a cui mirava con fermo occhio Spaventa.

VIII.

I concetti originali che sono all'attivo di Bertrando Spaventa, e per i quali egli resta vivo nella storia del pensiero italiano, sono tre; e bisogna farne almeno un cenno sommario se si vuol giustificare questa commemorazione.

Il primo di questi concetti è quello chiuso da Spaventa nella formula della « circolazione del pensiero europeo ». Concetto fondato in una esigenza che intellettualisticamente taluno disconosce, ma che Spaventa ha il merito di avere profondamente sentita. Spaventa sentì e proclamò, che la filosofia non è una merce che si può scam-

biare, ma vita dello spirito che non si realizza se non spontaneamente poichè il pensiero è, per sua essenza, coscienza di sè, autocoscienza che il soggetto viene conquistando attraverso il pensiero. L'Italiano ha una sua storica personalità, un suo soggettivo essere, di cui filosofando acquista la coscienza: personalità che si configura come coscienza comune e storicamente individuata in forma di spirito nazionale. La soggettività del pensiero si traduce nella nazionalità della filosofia nella sua esistenza storica; e solo in un'astratta universalità la filosofia, come semplice filosofia possibile, ma non attuale ed esistente perchè individuata e divenuta persona, è sopranazionale e sopramondana. Dunque, hegeliani, ma italianamente, e sto per dire spaventianamente. Esigenza che per il concetto che il nostro filosofo prima si formò della filosofia italiana del Rinascimento, poteva avere ed ebbe per lui — fin dai suoi primi scritti sull'argomento — piena soddisfazione; in quanto il filosofo moderno in Italia, per trovare, come s' è accennato, la sua Italia, doveva indietreggiando risalire dalla presente posticcia Italia neoguelfa, saltando quella accademica e naturalizzante e imbastardita dal forestierume razionalistico del Settecento, nonchè quella gesuitica e aristolizzante della Controriforma, al gran Cinquecento, quando Bruno aveva precorso Spinoza e Leibniz, e Campanella anche Cartesio e Locke, con un metodo di filosofare in cui il pensiero si poneva al centro dell'universo e lo costruiva in assoluta libertà. Ma più tardi Spaventa non si fermò a questa visione della filosofia italiana. Ristudiando Vico, scoprì che la vera « scienza nuova » da Vico preconizzata non era la tanto celebrata filosofia della storia, bensì una nuova metafisica strettamente affine all' idealismo kantiano: metafisica dello spirito che si realizza nella storia, in quanto l'uomo con le sue idee e propriamente con la logica umana e pur divina del « senso comune » fa questo mondo delle nazioni — poesia, scienza,

religione, filosofia, diritto, Stato. — Fare, in cui il produrre è lo stesso pensare, e *verum et factum convertuntur*. Ancora, dopo Vico che ruppe coi suoi lampi la notte due volte secolare tra Rinascimento e Risorgimento, Spaventa rilesse Galluppi, Rosmini e Gioberti; del quale ultimo si pubblicavano tra il '56 e il '57 le *Postume*, che attrassero l'attenzione dello Spaventa. Questi prima ci vide dentro un guazzabuglio di idee vecchie e nuove, elementi e motivi disparati. Ma, continuando a studiarle insieme con le opere dal Gioberti pubblicate nei pochi anni della sua vita di scrittore, agitata ed esasperata dalla passione politica e dall'ardente polemica con gli avversari che la grande dialettica conciliatrice di opposti indirizzi da lui propugnata gli suscitava intorno da ogni lato, Spaventa in quell'ammasso di materiali e note che il filosofo torinese aveva adunato per le opere che la morte improvvisa gli tolse di comporre, vide scintille di un pensiero molto diverso da quello che stava in primo piano nei primi scritti e aveva fatto dell'autore il filosofo della restaurazione cattolica. C'erano, spunti di una dottrina affatto moderna, che, movendo dal Rosmini, se in una prima fase pareva non andasse oltre una sorta di spinozismo o dommatico ontologismo, nella sua forma più matura perveniva alla risoluzione della sostanza nello spirito e quindi al postulato di quel « psicologismo trascendente » che era poi il già tanto aborrito idealismo postkantiano. E Rosmini, dal nuovo punto di vista, ecco che, di là dalla sua critica del kantismo male interpretato, nel *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* si svela assertore egli stesso della sintesi a priori del conoscere, e perciò della soggettività del mondo conosciuto. E lo stesso Galluppi riveduto si presta a un' interpretazione più favorevole di quella con cui si giudicava una volta e condannava, sull'esempio del Colecchi suo critico implacabile, dai giovani germanizzanti di Napoli. La sua sensazione non era l' ingenua sensazione del-

l'empirismo realistico; ma coscienza di sentire e quindi principio tutto interno e soggettivo, e però spirituale, di quella esperienza, di cui tanto parlava il filosofo calabrese. Dunque? Il pensiero idealistico moderno iniziato da Bruno, anzi dai platonici e telesiani a cui egli si ricollega, non ha migrato dall' Italia se non per ritornarvi: prima con Vico, poi con la più recente filosofia da Galluppi a Gioberti. La linea di sviluppo dello spirito italiano ritorna al suo principio dopo essersi svolta attraverso due secoli di vita europea, chiudendosi in un circolo. E nell' intervallo Vico addita e preannunzia il punto d'arrivo, riassumendo in sè i motivi della Rinascenza e quelli della filosofia moderna.

Questa la filosofia italiana, che il lavoro compiuto fuori d' Italia, segnatamente tra la fine del Sette e i primi decennii dell' Ottocento, ci aiuta solo a intendere e svolgere. Il filosofo hegeliano, nel pensiero di Spaventa, è filosofo italiano, non meccanicamente e servilmente nazionalista, ma, semplicemente, libero: cioè filosofo che fa sul serio.

IX.

L'altro concetto è quello della riforma della dialettica hegeliana: un problema in cui Spaventa si travagliò a più riprese tutta la vita, almeno dopo che prese nella università di Napoli a trattare ed esporre metodicamente tutte le parti del sistema, e cominciò, com'era giusto, dalla Logica. Quando prese a meditare sull'unità e differenza dell'essere e del non essere, e quindi sul nesso delle prime categorie di questa logica, fu davanti al nodo centrale di tutto l' hegelismo. Il quale è filosofia dell' idea in quanto libertà, ossia spirito: ma dello spirito che è creazione di sè (autoctisi, disse Spaventa); come può essere, soltanto se esso è in quanto non è, e diviene, e,

come divenire, è medesimezza dei due opposti contrari, essere e non essere. Medesimezza tante volte cercata nella storia della filosofia, e mai trovata, almeno prima di Hegel; affermata talvolta con grande energia, ma non dimostrata mai. Hegel ritenne d'averne scoperto il principio e di averla quindi dedotta. Ogni hegeliano, prima e dopo Spaventa, aveva tenuto e tiene per fermo che questo è il segreto di Hegel. Non è qui il luogo di esporre i dubbi di Spaventa e la via da lui percorsa per uscirne. Basti dire che per lui il divenire ha un significato soltanto se è il divenire del pensare (o dello spirito), per cui l'essere si nega solo pensando, e perciò diviene ed esiste.[1] Qui conviene avvertire che questa dottrina che è di Spaventa e non di Hegel, abbatte, almeno virtualmente, l'edifizio del sistema originario di Hegel, puntualizzando la trilogia di Logo, Natura e Spirito; poichè dimostra che il Logo, fin dal suo primo passo, è Spirito, Io. L' idealismo hegeliano con Spaventa diventa veramente, o comincia a diventare, assoluto spiritualismo, sopprimendo la teologizzante logica e la natura ancora materialistica. E non importa se in uno de' suoi libri nati dalle prime trattazioni hegeliane per la scuola, alle quali testè si accennava, si ha innanzi tutta una logica, che richiede consecutivamente una filosofia della natura. Anche nei filosofi quel che conta, a volerli capire e collocare storicamente, non è la forma esterna o il corpo del sistema, ma l'anima che lo muove, la logica che lo governa. E Spaventa non va cercato in quel che egli scolasticamente riproduce chiarendo e annotando, quasi editore delle opere altrui, ma nei motivi personali che risuonano con accento proprio e tornano di tratto in tratto a rianimare la ricerca viva del pensatore.

---

[1] Vedere il mio volume: *La riforma della dialettica hegeliana* [2], Messina, Principato, 1924 (con inediti dello stesso Spaventa).

X.

Infine, qual è il punto di arrivo del pensiero spaventiano? Bisogna leggere il proemio ai *Principii di Etica* e la stessa prefazione alla *Logica e metafisica* (1867); o gli scritti su *Kant e l'empirismo* e su *Protagora*, e i volumi pubblicati dopo la sua morte col titolo di *Esperienza e metafisica* e *Critica della psicologia empirica*. Vi è la giustificazione o filosofia dell'esperienza; ma come esperienza attiva. Quindi la critica di tutte le illusioni naturalistiche e realistiche, come di tutti i presupposti dommatici; il superamento di quello che Spaventa dice «ontismo», o filosofia della realtà come ente, o essere, sia che il naturalista lo veda di là dallo spirito, in uno spazio immaginato esterno allo spirito stesso, sia che il dommatico, l'innatista, il razionalista teologizzante lo veda al di qua, in un apriori ideale e metempirico. L'ontismo è liquidato dal nuovo concetto del dato che suppone chi dà, o pone il dato; o del fenomeno che, a non prenderlo brutalmente quale a un tratto si pone come nostro oggetto, ci rimanda al processo della sua generazione, che non è concepibile se non come processo dell'Io a cui il fenomeno è correlativo.

Questo il terzo grande concetto di Spaventa. Concetto non hegeliano ma suo, perchè presuppone il positivismo, il naturalismo, il fenomenismo venuti dopo Hegel. Il quale rimane perciò al principio del secolo decimonono; laddove Spaventa è alla fine e conchiude il secolo, lasciando a noi del Novecento un problema che, per noi, oggi, in Italia, specie dopo la guerra, ci fa sentire tutta la responsabilità della nostra vita e il compito che è assegnato all'Italia da' filosofi che hanno scrutato più a fondo la sua anima antica ed eterna: il problema di questo mondo, in cui viviamo e dobbiamo vivere e dobbiamo

anche morire, come mondo che è fatto da noi: mondo tutto spirituale, in quanto è vivo e cammina; cioè tutto nostro. Niente alle nostre spalle; tutto innanzi a noi, sulle nostre braccia. Sentire la divina forza che può tendere i muscoli di queste nostre braccia: ecco l'eredità che noi abbiamo ricevuta da Spaventa. Problema della nostra filosofia, problema della nostra vita.

FRANCESCO FIORENTINO [1]

I.

Quando nel pomeriggio del 22 dicembre 1884 si spense a Napoli, a soli cinquanta anni, nel pieno vigore delle forze, Francesco Fiorentino, al dolore degli amici, degli scolari vicini e lontani, dei colleghi di questa Università e di quelli che nelle Università di Bologna e di Pisa lo avevano avuto compagno di fede e di azione, di tutti gl' Italiani usi a leggere i suoi scritti, a seguire le sue polemiche, a commuoversi dietro la sua parola lucida e impetuosa, si mescolò un senso profondo di stupore, come quello che assale improvviso l'animo degli spettatori se inopinatamente accada loro di veder soccombere l'atleta invitto di cui si ammirava il braccio possente.

Morto il Fiorentino, così giovane ancora, ed esuberante nella manifestazione delle sue ardenti passioni politiche, filosofiche, letterarie ? Caduto l' instancabile e formidabile lottatore, il tenace, generoso ma implacabile flagellatore delle ipocrisie vecchie e nuove, dei caratteri frolli od ignavi, dei falsi dotti e dei falsi profeti, delle tumide vesciche della filosofia e dell'accademia ? Ma non aveva egli pur ieri pubblicato l'epistolario del Settembrini e il secondo volume degli scritti latini del Bruno ? E non stava scrivendo di gran lena la sua opera sulla

[1] Discorso commemorativo tenuto nell'Aula Magna della R. Università di Napoli, il 21 dicembre 1934; pubbl. nella *Civiltà fascista* del gennaio 1935 e nel vol. *Onoranze a F. Fiorentino in Napoli nel Cinquantenario della sua morte*, Napoli, 1936.

filosofia del Quattrocento, che, si diceva, sarebbe stata il suo capolavoro, frutto di vaste esplorazioni e di un poderoso sforzo di critica sistematica? E spento il Fiorentino, rimasto in questa Università, dopo la morte di Bertrando Spaventa da lui stesso nell'aprile dell'anno prima commemorato in un discorso vibrante di amore, di dolore e di poesia, unico rappresentante della pugnace scuola idealistica napoletana; spento lui, il direttore del *Giornale napoletano di filosofia e lettere*, sorto nel 1872 a difesa delle forme di cultura osteggiate dalla *Nuova Antologia;* costretto al silenzio dal grande male che lo travagliava l' Imbriani, che doveva poco stante seguire l'amico Fiorentino nel sepolcro, — non cadeva così ad un tratto quel vivace moto spirituale che a Napoli aveva il suo centro e nelle tradizioni del pensiero meridionale la forza del suo significato storico nella sintesi viva della nuova Italia? Anche De Sanctis, il gran De Sanctis, era morto sul cadere del 1883: ma egli s'era ritirato dall' insegnamento fin dal 1877; e negli ultimi anni era stato solo, in disparte, come il Saladino, raccolto ne' suoi ricordi e sui suoi antichi studi.

Qui dunque, dentro l' Università, la repentina sparizione del Fiorentino fu come il crollare d'uno dei muri maestri; per tutta Italia come lo spegnersi di un'alta voce, che da più di venti anni cercava gli animi, e s'era fatta ascoltare, fosse amore che suscitasse nei petti dei giovani e di ogni uomo pronto a infiammarsi per le grandi idee, o fosse timore che incutesse con le sue rampogne e i suoi sarcasmi ai pigri e agli sbandati della scuola e della vita. Una voce, che s'era diffusa, con libri perspicui di forma e moderni di sostanza e scevri d'ogni pedanteria, come non se n'erano mai avuti in Italia, per l' insegnamento della filosofia, in moltissime scuole italiane, svegliando lo spirito dei maestri e degli scolari, eccitandolo alla riflessione e alla passione per i problemi essenziali della scienza e della vita morale; s'era diffusa

a scuotere, inebriare, come non mai, le menti e i cuori giovanili.

Quella voce, dunque, ad un tratto, spenta; e per qualche decennio parve dimenticata. In questa stessa Università, i colleghi, gli amici ricordavano del Fiorentino il gran cuore: poi anch'essi, come accade, non ne fecero più il nome, non ne ricordarono più i libri nè gl' insegnamenti. Il Fiorentino parve morto davvero. Lo ricordavano gli eruditi, poichè egli aveva dissodato il terreno in molti campi della storia della filosofia e della letteratura, segnatamente del Rinascimento: e di alcuni de' suoi libri non si poteva non tener conto da chi lavorava in quei campi. Ma le idee, la personalità dello scrittore parevano cadute per sempre nell'oblio.

Furono i decennii della più accidiosa vita spirituale degl' Italiani: quando insieme col Fiorentino parvero caduti nell'oblio scrittori di altissima levatura, che avevano rinnovato profondamente il pensiero italiano e impresso altresì un'orma indelebile nello stesso carattere e nella cultura de' risorti Italiani, Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis.

Era questo un effetto delle mode correnti nella filosofia, nella scienza, negli studi letterari? Era la conseguenza del trionfante positivismo e dei correlativi metodi naturalistici, storicistici e insomma materialistici, che richiedevano più fatti che idee, più cose che uomini, più la fatica della ricerca speciale indirizzata all'esterno in tutte le particolari determinazioni che ne fanno sentire l'esteriorità, anzi che lo slancio del pensiero verso la comprensione dell'unità, che è dello spirito animatore? Forse vi contribuì anche questo concetto universalmente prevalso nella cultura del cadente Ottocento. Ma la principale causa di quell'oblio, ossia della insensibilità ai valori che i grandi maestri di Napoli avevano realizzati in un apporto assolutamente originale alla formazione storica della nuova Italia, va ricercata in quella stessa depressione

morale, che fu propria di quegli anni, e che rese possibile quelle forme di cultura positivistiche, naturalistiche, storicistiche, materialistiche. Segno caratteristico di quello stato degli animi, che dico di depressione morale, lo scarso interesse religioso, l' indifferenza verso quei supremi interessi dello spirito umano, a cui la religione corrisponde; e la conseguente indifferenza verso l' interesse pubblico, dello Stato, che è poi la Patria, realtà ideale, non meno reale, anzi più reale e viva di quella degli individui, e di tutte le cose particolari, finite, transitorie: la Patria immortale, che, come tutti gl' ideali, si vede soltanto da chi sappia cercarla nel cielo, dove brillano tutte le stelle maestre della via ai naviganti di questa vita mondana.

Chi non ricorda di quella età prosaica — che fu l'età storica della gazzarra parlamentaristica e socialisteggiante, l'età degli sbandamenti morali e dell' infiacchirsi del costume e del carattere italiano — chi non ricorda gli scherni e le beffe con cui si perseguitava la cosiddetta rettorica patriottica? Rettorica suona infatti ogni parola che richiami a una realtà ideale, agli orecchi di coloro che non sentono questa realtà; come, per la stessa ragione, rettorica suona sulla bocca di quelli che non l' hanno nel cuore. E il fatto era proprio questo: che nè la Patria, nè altro ideale, nè l' ideale degli ideali che è Dio, era nel cuore; e il cielo s'era coperto di nubi e gli spiriti, carichi di oblio, non si aprivano alle più grandi passioni, che fanno sentire il bisogno di un mondo superiore a quello della vita, dell'esperienza e del pensiero quotidiano: là dove questa vita, questa esperienza e questo pensiero possono trovare la loro ragione e il loro significato. Quivi infatti l'unità fornisce all'uomo il principio per orientarsi e non smarrirsi più nello sparpagliamento del tutto, che è il primo aspetto del mondo; e quindi per dominare questo mondo, e sentirsi padrone di sè, libero, artefice di quella realtà spirituale, che sola è vera

e bella e buona, e ci fa sentire perciò il pregio del vivere, dandoci la responsabilità del mondo in cui si attua la nostra effettiva esistenza. Ci sono invero, nella vita degli individui come delle nazioni, momenti, in cui l'uomo ha vivo ed energico questo sentimento idealistico della vita, come vita che egli è capace di governare e liberamente foggiare secondo le sue esigenze; ed egli allora ha fede nelle proprie forze, e lavora con questa fede, pensando ed agendo; e il mondo ai suoi occhi è luminoso, e docile al suo appello; strumento che egli è capace di maneggiare poichè è in grado d' intenderlo. E ci sono invece momenti, in cui l'uomo smarrisce questa coscienza di sè, che pure gli è essenziale; e cede all'apparenza di questa enorme mole di un universo, che lo rinserra e l'avvolge e lo trae nel turbine del suo meccanismo. E allora abbandona ogni speranza di far mai egli qualche cosa di suo e per suo conto: tutto preso da questa immagine sterminata di una realtà molteplice che gli si stende intorno all' infinito non solo nello spazio ma anche nel tempo, dove tutto è soggetto all'alterna incessante vicenda del nascere e del morire, essere e non essere, senza nulla di fermo, stabile, vero e certo. Vigilia di lavoro, dunque, e poi sonno, in cui l'uomo si riposa dell'energia spesa nella fatica del giorno.

II.

Ma alla notte torna a succedere l'alba del nuovo giorno; e il dormiente si sveglia, e riprende la coscienza di sè, e torna a levarsi in piedi; ritorna al lavoro, che è fiducia idealistica nella propria capacità e quindi in qualche cosa che dipende da lui. E il sole si alza sull'orizzonte, splende, illumina la vita dell'uomo. Ecco, al primo principio del nuovo secolo, rinasce in Italia l' idealismo. Rinasce non come una filosofia particolare e determinata,

ma come l'anima della cultura, l'orientamento degli spiriti: una fede, una nuova visione della vita. E quindi nuovi bisogni, nuovi gusti, nuovi criteri: un nuovo sentire. Si tornano a leggere e a ristampare libri, che giacevano polverosi da tre lustri negli scaffali delle biblioteche; si ricercano atti accademici seppelliti per lungo tempo sotto la polvere; si ardisce trattare di nuovo di questioni, che già avresti dette tramontate per sempre. Vecchi nomi dimenticati sono da capo menzionati con crescente stima e rispetto, come di maestri a cui convenga tornare.

Della religione, già cancellata dall'elenco degli argomenti interessanti, si ricomincia a preoccuparsi, come di via per la quale non sia possibile non passare. Poichè da una parte ingegni vivaci e moderni tra gli ecclesiastici preconizzano la necessità di riconciliare lo spirito religioso e la stessa interpretazione dei dommi col pensiero moderno; e dall'altra studiosi laici e usciti da università, dove s'era studiato qualche cosa della religione dei Greci e dei Romani, ma nulla, proprio nulla di ciò che è tuttavia la religione nella vita recente o presente, si appassionano, almeno come storici e come filosofi, per questa viva ed eterna realtà dello spirito che si sviluppa nella relazione dell'uomo con Dio.

E con la religione risorge nel pensiero italiano ogni interesse concernente la realtà spirituale e morale. Risorge il senso della Patria; e la stessa scienza non è più rivolta tutta all'esterno della natura e della storia; riflette essa su se stessa come attività tutta propria dello spirito e rispondente ai suoi bisogni. La scienza così diventa pure teoria della scienza, e come tale reagisce idealisticamente sui metodi e sugl' interessi della ricerca. La storia si sdoppia con la riflessione sui principii e sui canoni della storiografia; onde gli stessi tentativi di storia economica avutisi in Italia, nel primo decennio di questo secolo, attestano un nuovo spirito. Il quale non si la-

scia più attrarre dal fatto bruto, che una volta si riteneva potesse sgorgare dal documento e balzare quasi per virtù propria innanzi alla mente dello storico; ma con una sua concezione dell'agire umano volgesi ai fatti, conscio della necessità di ricostruirli coerentemente a tale concezione. E la storia letteraria s'accorge a un tratto del vuoto delle costruzioni puramente meccaniche di cui già s'accontentava; e si propone anch'essa il problema preliminare del concetto dei fatti che essa vuol conoscere e rappresentare: il problema estetico, di cui anche gli storici maggiori della nostra letteratura, ai bei tempi del così detto metodo storico, si facevano beffa.

Allora si prese a ristampare e a studiare De Sanctis e Spaventa. E allora venne anche il giorno di Fiorentino. Ristampati molte volte e rimessi in circolazione per le scuole i suoi libri, come i migliori che ci fossero, anche a paragone, anzi proprio a paragone dei più recenti. Radunati i suoi scritti sparsi per le riviste. Ripresi i suoi problemi, e i suoi interessi spirituali. Oggi, dopo mezzo secolo dalla sua morte, egli ritorna nella sua università; e la sua immagine ancora balenante di vita e di fierezza viene a collocarsi presso a quella di Spaventa e di De Sanctis e degli altri spiriti magni, che sono gloria della università napoletana e restano e devono restare ascoltati e venerati tra i maestri della gioventù che da secoli accorre qui da tutte le provincie meridionali, assetata di luce e di ideale. A cento anni dalla sua nascita egli è vivo tra noi, presente non solo nella memoria ma nel pensiero degli Italiani.

III.

Ogni uomo che sopravvive alla sua vita mortale, si sottrae alla morte non per quello che egli ricevette dagli altri, ma soltanto per ciò che agli altri diede. Fiorentino fu nei primi anni giobertiano, come erano a Napoli, poco

prima e poco dopo del '60, tutti i giovani che l'amore ardente della Patria lungamente anelata e già sorta come per miracolo avanti a' loro occhi non sapevano in queste provincie disgiungere dal bisogno di rendersi ragione pienamente del loro amore in una concezione storica e speculativa di carattere universale. E a schiere e a schiere si affollavano negli studi privati, spinti da un desiderio, da un'ansia di filosofare quale non si ebbe mai altrove fuori delle scuole medievali dei frati. Poi fu hegeliano per influsso dello Spaventa e degli storici della filosofia che per suo consiglio prese a studiare nei primi anni del suo insegnamento bolognese, dovendo esporre la filosofia greca, principalmente Platone e la critica mossagli da Aristotele. Ma in lui, studiosissimo come fu sempre, e facile assimilatore, le critiche dei kantiani tedeschi del settimo decennio del secolo ebbero ben presto ragione della sua ortodossia hegeliana; e gli disposero quindi l'animo ad accogliere alcune esigenze del positivismo, sopra tutto nell'orientamento de' suoi studi che parvero sempre più decisamente rivolgersi verso l'erudizione storica. Dico, parvero; poichè, a volta a volta, l' intelletto di Fiorentino tornò dagli studi eruditi alle idee, e quegli stessi studi per lui ebbero sempre radici nel suo concetto fondamentale della filosofia e della sua storia. Certo, quando, dopo gli anni del suo primo insegnamento in questa Università (dove venne da Bologna nel '71 e tornò definitivamente nell'80), passò nel '75 a Pisa; lesse quivi, il 24 gennaio 1876, una prolusione *Positivismo ed idealismo*,[1] in cui non era più riconoscibile l' hegeliano di qualche anno prima, e neppure il critico che alle prime avvisaglie del positivismo italiano tentava aprire gli occhi a Pasquale Villari, che se n'era fatto l'apostolo.[2] Qui

---

[1] In *Giorn. napol.*, febbraio 1876; e ora in *Ritratti storici* ecc.

[2] *Del positivismo e del platonismo in Italia*, nella *Riv. bolognese* del '67; e poi in *Scritti vari*, pp. 496 ss.

egli sosteneva che quel relativismo d'ogni sapere di cui parlavano i positivisti, non era poi la gran novità che costoro si credevano: « Questa relatività », diceva, « si trova nell' idealismo assoluto medesimo, ch' è parso il sistema più recisamente contrario a questo indirizzo ». E aggiungeva: « Se si desse retta a certi noiosi e pappagalleschi ripetitori dell' Hegel, capisco anch' io che il dissidio sarebbe immenso, ed impossibile a colmare. Ma, ammesso che lo spirito sia essenzialmente storia, chi non vede che la scienza assoluta, la religione assoluta, l'arte assoluta non possono avere, neppure per l' Hegel, il significato di una mèta definitivamente assicurata, ed insorpassabile ? Chi non si accorge, che nulla è più contrario a quel pronunziato dell' idealismo, delle colonne d' Ercole, che certi fastidiosi commentatori con gran prosopopea han tentato di piantare per attraversare ogni ulteriore cammino ? ». Interpretazione equivoca del divenire hegeliano, che non consentiva per altro al Fiorentino di confondere la storia tutta caso e meccanismo dei positivisti con la storia tutta razionalità degli idealisti. I fatti del positivismo, sì; ma anche le idee dell' idealismo; e se le intemperanze di questo spiegano le esorbitanze di quello, il Fiorentino ritiene che la verità stia in « un sistema più ampio » che concilii le due esigenze e tenga presente che i fatti senza idee sono ciechi, e le idee senza fatti vuote. E quale fosse il suo atteggiamento verso le pretese boriose dello schietto positivista si scorge dalle parole che egli usa in questo luogo: « L'affettato disdegno per le idee, la più affettata curiosità di fatti slegati, affastellati in immani congerie, senza lume ideale, senza quel riposto riscontro, ch' è la parte divinatrice e geniale del metodo induttivo, potrà far maravigliare gli sciocchi, ma non soddisferà certo la mente degli uomini assennati. Oggidì intanto ai costruttori instancabili di sistemi sono sottentrati i compilatori instancabili di cataloghi: prima ci soffocavano le deduzioni da un presupposto qualunque,

oggi ci annoiano a morte i registratori di varietà e di aneddoti. Qui è l'ugna di una scimmia,o la coda di un pesce, o la forma di un utensile preistorico, che tiene il posto delle risibili argomentazioni con cui il Cremonini combatteva Galilei, e dava ragione ad Aristotele ».

Alle idee, infine, il Fiorentino non seppe mai rinunziare. E almeno in ciò rimase sempre hegeliano, pur non celando il suo fastidio per i vantatori della « portentosa fecondità dell' Idea ». Comunque, il suo interesse per le più squisite quistioni speculative parve a poco a poco affievolirsi; e tra idealismo e realismo si può dire inclinasse da ultimo verso l' indirizzo che si disse neokantiano. Il quale non riprese, come è noto, il kantismo classico, quello che venne approfondito e sviluppato dalla filosofia idealistica del periodo romantico, ma un kantismo minore, adatto, con le sue riserve spiritualistiche circa un a priori più o meno coerente nel campo teoretico e i suoi postulati in quello pratico, a fronteggiare e limitare le arrischiate tendenze meccanicistiche dei positivisti.

IV.

Ma Fiorentino, da quando era giobertiano fino a questa sua posizione verso le tendenze estreme della concezione immanentistica della vita, se mutò alla superficie come chi riponga altrove il suo maggiore interesse, non mutò mai nel carattere essenziale della sua personalità. Fu sempre lo stesso Fiorentino con una individualità di pensatore così distinta da quella de' suoi contemporanei da riuscire inconfondibile, unica; com' è proprio di tutti gli ingegni originali, capaci di esercitare una influenza sull'educazione del loro tempo e di conquistare un loro posto nella storia del pensiero. Ebbe il suo problema e il suo stile.

Questo problema s' intravvede già ne' suoi primi scritti,

a cominciare da una *Lettera filosofica* pubblicata in provincia quando aveva ventiquattro anni e una cultura filosofica che si può dire anch'essa provinciale, in occasione di una memoria del Tulelli sopra un oscuro filosofo meridionale contemporaneo del Vico, Tommaso Rossi. Questo problema rifulge nel frammento postumo dell'opera in cui il Fiorentino si accostò più da presso alla perfezione e all'eleganza del più rigoroso lavoro scientifico: *Il Risorgimento filosofico nel Quattrocento*. Ma di questo problema acquistò egli più chiara coscienza quando a Napoli, dopo avere scritto il saggio sul *Panteismo di Giordano Bruno* (1861), potè conoscere Spaventa e i suoi scritti, mentre com'egli stesso ricordava più tardi, si preparava a combatterlo anche lui insieme con i suoi amici giobertiani. È il problema della filosofia italiana, come filosofia che si stacca dal sistema medievale della trascendenza, e rinverga con tutto il processo storico della vita nazionale che sbocca nel Risorgimento. Il quale è risorgimento in quanto conquista dell'unità, della indipendenza, della libertà: unità che è coscienza di sè e conseguente realizzazione della propria essenza operosa e autonoma, come nazione che si fa Stato; indipendenza verso gli stranieri, e libertà all'interno, come sistema politico dell'autonomia nazionale, onde la nazione si attua nel suo carattere spirituale di realtà che si crea e governa da sè avendo in se medesima il suo principio. Il Vico di cui si parla nel '58 nella Lettera sul Rossi, è il Vico stesso che Fiorentino esporrà nel 1865 nelle *Lettere sopra la Scienza Nuova:* il Vico della storia tutta umana, la cui spiegazione è nella stessa mente umana che la produce. È un Vico visto ancora in nube, e che Spaventa pochi anni dopo mostrerà al Fiorentino in piena luce. Il Bruno di cui nel saggio del '61 si teme e respinge il panteismo, non è per anco il Bruno che il Fiorentino scoprirà nella *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia* dello Spaventa di due anni dopo; ma

egli già lo ama, il suo Bruno, come l'eroe del pensiero italiano. E se ancora lo scrittore afferma con profonda convinzione che « l' Italia è, e vuole, e deve rimanere cattolica », degli inquisitori che perseguitarono Bruno, parla come di mostri, gente feroce, ipocrita. Parla di papi inumani non per malvagità di uomini, bensì per colpa di istituti: « È forza confessare la colpa essere stata, più che degli uomini, della *pessima istituzione*, e la Provvidenza, che voleva svezzare a poco a poco i popoli della inframettenza del potere ieratico, aver permesso che la Corte romana si chiarisse con terribili prove incapace ed indegna di continuare la tutela delle nazioni rinnovantisi ». L'animo già qui non è per i persecutori, ma per i martiri; e, ricordati Telesio, Patrizio, Campanella, Galilei, Sarpi e le due vittime, Bruno e Vanini, una potente immagine si affaccia alla mente dello scrittore: « Ma dagli spogliamenti iniqui, dagli esilii, dalle carceri, dalle torture, dai dileggi, dal pugnale e dai roghi, si è elevato sempre, atleta immortale ed invincibile, trionfante, il pensiero ».

Questo pensiero che trionfa sempre, per tutto, ma anche in Italia, nonostante il doppio servaggio, esterno ed interno; questo pensiero, al disopra di tutti i sistemi, questo è la filosofia a cui il Fiorentino tenne fede sempre, si può dire, dal suo primo all'ultimo respiro. Il pensiero che non ha nulla sopra di sè, e nulla di fronte a cui possa egli soggiacere: il pensiero che è la forza degli uomini e dei popoli che fanno la storia, l'autorità suprema al cui tribunale tutto deve presentarsi e sottomettersi; il pensiero, a cui la stessa religione infine aspira come a suo più autentico interprete, e che, investendo tutta la vita e governando liberamente, com' è della sua natura, tutte le istituzioni a cui dà luogo, è in sostanza la forza essenziale anche dello Stato. Questo, compiendo ogni umana attività, più adeguatamente attua l'essenza propria dell'uomo; e non ammette perciò, nè anch'esso, nulla che

lo limiti, e che possa guidarlo e integrarne la funzione. Il pensiero, insomma, che non può trascendere mai se stesso, per trovare il proprio principio, la propria base, la propria ragion d'essere: e perciò, per assicurarsi del proprio valore, bisogna che neghi, come illusoria e fallace, ogni presunta realtà che lo trascenda. Questo pensiero è la forza del mondo moderno. Ed è pure la forza dell' Italia moderna capace di risorgere a nuova vita soltanto se consapevole, o in quanto consapevole, di questa sua interiore energia.

Tale problema per la prima volta affrontò di proposito nel *Saggio sulla Filosofia greca* che è del '64: dove Aristotele, critico del dualismo platonico e della teoria delle idee trascendenti, è per l'autore, già per gli eccitamenti dello Spaventa, studioso della filosofia tedesca postkantiana, il rappresentante tipico del pensiero, a cui sono rivolte le mire dello scrittore: ossia del pensiero che nè deve uscire da sè per avere la comprensione di se stesso, nè deve uscire dalla natura per avere la comprensione della essenza di questa. È il problema stesso che più da vicino affronterà quattro anni dopo, nella sua classica opera sul Pomponazzi: studiando la storia intricata laboriosissima della dottrina aristotelica dell'anima — che è come dire tutta la metafisica dello spirito umano — lungo il nostro Rinascimento: attraverso il celebre trattato del Pomponazzi e tutta la sua quadrata filosofia, schiettamente immanentistica e naturalistica, e le polemiche a cui il trattato diede luogo tra i coetanei del filosofo mantovano e i pensatori tutti del Cinquecento: Achillini, Nifo, Porzio, Zabarella, Cremonini, Cesalpino, Cardano, Pendasio, Telesio, Campanella. E dopo la psicologia, la filosofia della natura; dalla prima ardita magnanima costruzione del cosentino Bernardino Telesio, l'autore del *De rerum natura iuxta propria principia;* che il Fiorentino studiò con ardore pari a quello già posto nelle ricerche sul Pomponazzi: illustrando ampiamente

la vita, i tempi, gli scritti, il pensiero, la fortuna del Telesio, e perseguendone le derivazioni nel Persio, nel Campanella, nel Patrizzi, nel Bruno, nel Della Porta, nel Vanini, nel Galilei, nello Stelliola, fino a Lionardo di Capua e Tommaso Cornelio: tutto il pensiero italiano innanzi a Vico, che da giovane conobbe e venerò il Cornelio e il Di Capua.

Era la prima volta che si scriveva la storia della filosofia italiana, dopo i saggi dello Spaventa; e le opere del Fiorentino s' imposero subito all'attenzione degli studiosi stranieri e fecero entrare nei quadri della filosofia europea il pensiero italiano di quella età, già bensì gloriosa per la sua esuberante fioritura d'arte, ma sconosciuta tuttavia od oscura o nota soltanto nelle sue linee più generali per idee che pur aveva maturate e gittate nel fermento della universale rinnovazione dell' Europa moderna.

V.

Col *Pomponazzi* e col *Telesio* il Fiorentino studiava il pieno Rinascimento, quando appunto vennero a maturità i frutti del risveglio umanistico, cominciato nel Quattrocento, anzi prima, almeno col Petrarca. Le filosofie naturalistiche di Bruno e di Campanella, e tutto il movimento speculativo da cui questi nostri maggiori pensatori, precursori di Spinoza, di Locke e di Leibniz, e insomma araldi del grande pensiero moderno, non si spiegano senza il Platonismo fiorentino del Quattrocento. Questo Platonismo, uscito dall' Umanesimo, aveva definitivamente liberato gli spiriti dalla Scolastica, voltate le spalle al Medio Evo, slargato gli orizzonti in cui il pensiero medievale s'era chiuso, fatto lampeggiare agli occhi la divinità della natura, e sopra tutto dell'uomo; e inculcato perciò a costui la coscienza e sto per dire il

sentimento della sua potenza, dell' infinito che si raccoglie nel suo petto, dell' identità sostanziale della sua anima con l'anima e con la vita del tutto.

L'entusiasmo che fa battere il cuore del Bruno e del Campanella, che esalta tutti gli spiriti del nostro Rinascimento, che ispira ed anima quella loro incomposta e quasi tumultuosa speculazione, in cui la logica del pensiero è come scossa dal fremito della poesia, e la filosofia è religione, ma una religione che cerca non più Dio in cielo se non in quanto esso è per tutto, e in cui cessa l'opposizione tra il cielo e la terra; questo entusiasmo trabocca dagli scritti del Fiorentino. Ed è la sorgente di quell' infaticabile ardore di ricerca, che gli fa frugare ogni pensiero di quei pensatori, ogni caso della loro vita, ogni documento del loro animo. La stessa religione di quei filosofi si è appigliata al Fiorentino: la religione dell' infinita natura genitrice, onde s' indìa la natura, ma s' indìa anche l'uomo. Poichè il macrocosmo si concentra nel piccolo mondo dell'uomo, infine è questo veramente, come vuole il Cristianesimo, il portatore di Dio: egli lo cerca e lo trova in se stesso, e può levarsi e sentirsi centro ed arbitro del mondo, con la fiducia assoluta che l'uomo del Rinascimento ebbe nella propria arte, nel proprio ingegno, nella propria volontà creatrice, nella consapevolezza della tremenda responsabilità che tale afflato conferisce all'uomo rispetto a tutto l'essere e a tutto l'andamento del reale.

Orbene, quell'entusiasmo, così caratteristico dei pensatori del nostro Rinascimento, ha le sue prime scaturigini nel Platonismo rimeditato con l'animo nuovo dell' Italiano educato nell'operosa vita del Comune e tra le suggestioni d'una felice e feconda attività artistica, che è sempre, agli occhi anche ingenui dell'uomo comune, attività umana sì, ma creatrice e divina. Rimeditato attraverso l'elaborazione monistica della scuola di Alessan-

dria. Una immagine compiuta del Rinascimento richiedeva perciò l'esplorazione e la ricostruzione della filosofia anteriore: di quella che è iniziata dal Petrarca, dispregiatore dell'aristotelismo scolastico e promotore di un ritorno allo studio di Platone. Fu l'argomento a cui il Fiorentino si volse negli ultimi anni, lavorandovi intorno con grande ardore. E ne veniva rapidamente scrivendo con quella felice vena che sgorgava sempre limpida e lucente dalla sua penna come dal suo labbro, quando la morte all' improvviso piombò su di lui, e troncò a mezzo la sua grande fatica.

Ma anche nel frammento del suo ultimo lavoro splende nitido il suo concetto, insieme col proposito che a questo concetto si appoggiava, di costruire solidamente, in libero, autonomo processo, questa filosofia italiana, che è la vera nostra filosofia, interpretazione e norma della nostra storia, da quando la nazione, spiccatasi dal comune tronco delle tradizioni medievali dell' Impero e della Chiesa, e acquistata coscienza della propria originalità, comincia a muoversi nel mondo moderno, prima con centri molteplici e diversi di vita, discorde, e perciò dispersa e disperditrice delle proprie energie, finchè nel secolo decimonono la lunga esperienza storica non la riscuote dal torpore della decadenza secolare, non la sollecita a una più viva e seria e attuosa consapevolezza, e le infonde la forza dei pensieri gagliardi che si traducono in azione. E l' Italia sorge a vita nazionale ricordando le proprie origini, e fermando nella propria coscienza le tavole delle sue vere, caratteristiche, schiette tradizioni: di quelle che la trassero su dal medio evo, la fecero iniziatrice, in Europa, della civiltà del mondo moderno, fondatrice di questo mondo, essenzialmente laico, che è il mondo della libertà: nell'arte, nella religione, nella scienza, nello Stato, in tutto ciò che forma la vita dell'uomo e la sostanza della storia.

VI.

Questo il mondo a cui il Fiorentino guardò tutta la vita, appassionatamente, come studioso e pensatore, come uomo e cittadino, come patriota. Non si estraniò perciò mai nè dai dibattiti delle dottrine vive nè dalle lotte più aspre e più dure della vita politica: ignaro di quell' intellettualismo epicureo e cinico, che fu una volta l'abito morale dei professionali della scienza. Francesco Fiorentino non amò starsene tranquillamente alla finestra delle teorie per godersi dall'alto lo spettacolo della vita. Imbracciò nel '60 il fucile per seguire Garibaldi. E più tardi partecipò alla vita pubblica: e fu in due legislature alla Camera. Fu cogli uomini della Destra, ma in quel gruppo, — piccolo e grande gruppo —, che con Silvio Spaventa, pur concependo religiosamente la vita, non guardava con occhio pavido alle conseguenze del passo, che fatalmente fu compiuto attraverso la breccia di Porta Pia. E fu la sola voce di Destra che nel '72 si levasse in Parlamento a difesa della legge di Cesare Correnti per l'abolizione delle Facoltà teologiche, persuaso, come il suo maestro Bertrando Spaventa, che si trattasse ormai di scienze senza oggetto (« soppresso l'oggetto, soppressa la scienza »): s' intende, nel senso dommatico in cui queste scienze si possano assumere.

Egli stava per la libertà; ma per la libertà che si attua nello Stato, attraverso la legge che sviluppa l'universalità e razionalità dell'umano volere, a cui compete la libertà; e quindi dentro la autorità incrollabile dello Stato. Vennero poi i democratici di Sinistra, che si dissero progressisti, e nel marzo del '76 riuscirono a togliere il potere a quella Destra che più o meno fedelmente aveva continuato l'opera costruttiva del Cavour e fatta insomma

l' Italia, e datale quella capitale in cui gl' Italiani potevano acquistare il senso di una missione storica e però di una ragione che giustificasse il Risorgimento, E allora si cominciò a battere contro il concetto dello Stato. Ma allora di questo Stato che è fine e non mezzo degl' interessi individuali, e ha una sostanzialità etica, conscio di sè e del proprio destino, e che perciò insegna, educa e forma i suoi cittadini per provvedere a' suoi propri interessi, superiori e fondamentali, ed è norma all'azione dell' individuo che ad esso perciò va sottomesso, e, ove occorra, deve sacrificare le sue convenienze e perfino la vita; di questo Stato divino, scandalo o spauracchio del materialistico individualismo anarchizzante d'ogni tempo e d'ogni colore, il teorico fu il Fiorentino. Il quale scrisse due dotte ed eloquenti lettere indirizzate al più autorevole interprete che il Parlamento italiano aveva della dignità dello Stato; due lettere che recentemente abbiamo potuto ridare alla luce come uno dei documenti più significativi della più sana politica prefascista.

Quivi sono quelle belle parole intorno alla visibile realtà dello Stato, con cui egli ammoniva i fatui negatori dell' idea come di una finzione mentale affatto scevra di concreta esistenza: « Ma non si vede proprio lo Stato? Non si avvertono le sue funzioni? Il contrario è anzi la verità. Ovechè ci voltiamo, lo Stato, quasi atmosfera spirituale, ci accerchia e ci compenetra: non un atto solo della nostra vita veramente umana gli sfugge, nè per questo cessa di esser libero; chè libertà non significa arbitrio di balestrare oltre all'orbita della legge medesima. La mente dello Stato delibera nel Parlamento; il suo criterio giudica nei tribunali; la sua volontà si compie nel gabinetto dei ministri; il suo braccio colpisce con la forza dei suoi eserciti. Dai merlati bastioni egli assicura le frontiere delle sue terre, dalla tolda delle sue navi protegge le coste delle sue marine. All'ombra della sua bandiera, simbolo della sua potenza, i cittadini, ovunque essa sventoli, si sentono

protetti e sicuri: e quando quella potenza è minacciata, tutti sentono nella coscienza l'offesa di quella minaccia, tutti il bisogno e il dovere di rintuzzarla; nè v' ha sacrificio che arresti quest' impeto generoso e concorde, fosse anche quello della propria persona. È forse una finzione chi fa tutto questo ? e non è il più pieno e il più attuoso ideale ? ».

E poichè il discorso era diretto a Silvio Spaventa, che nell'ergastolo aveva provato la sua fede, continuava: « E questo ideale che accende l'entusiasmo delle moltitudini guida pure i propositi dell'uomo di Stato; e tu, mio illustre amico, ne hai vista risplendere viva la luce e nelle travagliate e inerti giornate di Santo Stefano e quando reggevi i destini del tuo paese. Senza lo splendore di quella luce, senza l'ardore di quella fiamma, non si pensa nè si osa mai nulla di grande ».[1]

Queste due lettere del '76 si rileggono oggi come presagio della dottrina che è il credo dell' Italia di Mussolini.

E spero mi sia consentito di riferire un'altra commossa pagina del Fiorentino, documento anch'essa del suo modo di sentire con umanità la patria viva e presente. Gli fu ispirata dallo spettacolo dei funerali di Re Vittorio Emanuele:

« La morte di Vittorio Emanuele è stata degna della sua vita: i suoi funerali hanno avuto l'aspetto di un trionfo. No, la virtù non è un'ombra vana !

« Chi ha visto Roma di quei giorni, ha potuto comprendere che nulla v' è di più grande al mondo, nulla di più maestoso, nulla di più commovente, che lo spettacolo di un' intera nazione che piange sulla tomba del suo liberatore, e del suo Re. Roma aveva visto altri trionfi, nessuno pari a questo. Aveva visto Re stranieri

---

[1] *Lo Stato moderno e le polemiche liberali*, con pref. di G. Gentile, Roma, De Alberti, 1924, pp. 46-7; ora ristampate nel recente volume di *Ritratti storici* ecc.

vinti e trascinati per la Via Sacra alla superba cima del Campidoglio; aveva visto imperatori e re, mossi da paura o da pietà trarre al colle Vaticano, inginocchiarsi alle tombe degli apostoli, e farsi coronare dal successore di Pietro; trionfo della forza il primo, trionfo del sentimento religioso il secondo. Ora c' è qualche cosa di più umano e di più profondo ancora nel compianto universale del popolo italiano; c' è una nazione chiamata a vita politica, ordinata la prima volta a Stato, con armi proprie con proprie leggi; la quale piena di gratitudine accompagna alla pace solenne della tomba il suo primo Re. È uno spettacolo unico, come mai non c' è stato, come mai non ci sarà più. V'assistono principi e legati stranieri, dimentichi de' vecchi rancori, testimoni e partecipi del nostro dolore, ammirati della nostra concordia, persuasi della nostra stabilità. Ei ridiranno ai lor paesi, che la vecchia stirpe latina s' è ringiovanita di vigore novello nel Regno d' Italia; ridiranno, che alla Roma de' Cesari e de' Papi, pericolosa per ambizioni sfrenate, è succeduta una Roma nuova, capitale di un regno che altra ambizione non nutre, salvo quella di cooperare con gli stati civili al trionfo del progresso umano; geloso dei suoi diritti, ma conscio e zelante non meno de' suoi doveri. Ei ridiranno quanta forza cresca agli stati il sincero ricambio di affetto fra principe e popolo, quanto maggior sicurezza ne ritraggano i principi in vita, quanto maggior gloria gliene provenga dopo morti.

« E de' nostri cittadini quelli che han preso parte al pietoso ufficio, tornando nelle proprie città, ne' propri paesi, racconteranno, alla lor volta, gl' inusitati onori tributati al gran Re: racconteranno come volavan di bocca in bocca i suoi ultimi consigli, le sue ultime parole: qual arcano presagio avessero tutti trovato nella sua ferma promessa: — A Roma ci siamo e ci resteremo. — Sì, a Roma è rimasta per sempre la salma cui avvivò la sua anima, la sua grande anima. Addio, mesto colle

di Superga, coronato di tigli e di cipressi; addio, tombe degli avi custodi di tante memorie e di tante glorie domestiche; addio, tomba di Carlo Alberto, ultimo monumento delle sventure italiane; ecco, Lui accoglie il Pantheon, il gran tempio romano, che ha visto succedersi due grandi civiltà, e che ora custodirà la tomba donde si trarranno gli auspici a ricominciarne una terza ».

VII.

Questo fu il Fiorentino: l'uomo che visse tutta la vita nell'ardore di una fede; che fu fede nelle idee, e sopra tutto nel pensiero. Non nel pensiero ombra della vita, ma nel pensiero anima e forza creatrice della vita. Della vita che è storia, in cui l'uomo ha una famiglia e una patria, lo Stato; e che per l' Italiano è questa patria antica che a volta a volta ringiovanisce a una seconda, a una terza vita; con un'alta missione sempre, con una vigorosa, indomita e dritta coscienza. Pensiero che è carattere, scienza che è maestra di vita. Gli eroi di Fiorentino, a cui egli, per la sua invitta fede, fu sempre devoto, sono eroi del pensiero, ma anche esempi fulgidi di carattere. Bruno grandeggia alto nella sua fantasia e nel suo cuore per la sua filosofia e per la morte animosamente affrontata; Bruno, a cui Fiorentino consacrò tanti pensieri, tante ricerche, tanto amore, e per cui con la ristampa delle rare opere latine iniziò un nuovo periodo di studi. Ma, tra i contemporanei, ebbe pure i suoi eroi: gli uomini grandi, a cui mirò sempre con umiltà reverente, ammirandoli e additandoli con profondo accento alla ammirazione di tutti: Luigi Settembrini, Bertrando e Silvio Spaventa: caratteri eroici. Quando scrisse un libro per i licei, Silvio volle proporre ai giovani per modello, in una dedica vibrante di passione:

« Consenti ch' io intitoli al tuo nome questo libro scritto per i giovani, non tanto per darti pubblica testimonianza

dell'antica stima ed amicizia, che a te mi lega, quanto per proporre loro un nobile esempio da imitare. A loro, in tanta penuria di vera grandezza, io posso con tutta coscienza dire: — Ecco qua un uomo che al poderoso intelletto accoppia una tempra incrollabile di carattere, uomo che pensa dirittamente, e che parla ed opera con perfetta coerenza: imitatelo —.

« Oggidì che, a coonestare subite ed interessate mutazioni, va pigliando piede l' ipocrita massima dello *altro è il dire, altro è il fare,* non è soverchio l'esempio di chi a questa fiacca scusa non è dovuto mai ricorrere; non è soverchio il ricordare, che gli antichi furono grandi per questa armoniosa corrispondenza del dire e del fare, che oggidì si va dimenticando del tutto ».

Francesco Fiorentino fu filosofo, ma fu uomo. Sentì le idee che professò; e perciò fu grande maestro. Fu poeta, che seppe esprimere in prosa disadorna ma lucida, di meravigliosa efficacia, ricca di scultoria fantasia, la sua alta passione. Perciò lo ricordiamo; e torniamo a lui; e vogliamo che egli viva qui, in questa Università, la vita perpetua della giovinezza spirituale tra le generazioni che si succedono come le foglie che tornano ogni anno a rinverdire la foresta.[1]

---

[1] In occasione di questa commemorazione fu pubblicato un volume di *Ritratti storici e Saggi critici* del Fiorentino (Firenze, Sansoni, 1936), e in appendice a questo volume ristampato il presente discorso con un *Saggio di una Bibliografia degli Scritti di F. Fiorentino.*

FRANCESCO DE SANCTIS [1]

I.

Ricorre quest'anno il cinquantenario della morte di Francesco de Sanctis. Cinquanta anni, dei quali soltanto una dozzina, quelli succeduti immediatamente alla scomparsa del grande scrittore, di oblio.

Di un oblio, se così può dirsi, consapevole e deliberato. Poichè la stessa morte parve liberare il campo della cultura italiana dai germi pericolosi di uno spirito filosofico che negli studi letterari che allora si venivano rinnovando per una ricostruzione della nostra storia letteraria, potevano, a giudizio dei rappresentanti maggiori del nuovo indirizzo, arrestare e sviare il movimento delle ricerche venute in onore.

Ma negli anni successivi De Sanctis è risorto nel pensiero e nel gusto degli Italiani, insieme con quella forma filosofica della cultura che rese possibile lo svolgimento di una nuova filosofia. È risorto. Ed è stato letto, studiato, esaltato, apprezzato anche più che non fosse mai stato in vita, fuori del piccolo cerchio degli scolari diretti che avevano ascoltato la sua parola e conosciuto da presso la sua personalità. La nuova filosofia, alla cui origine non è estranea l'influenza dello stesso De Sanctis, fece ricercare e definire il sistema che era nel fondo del pensiero di lui, e

---

1 Pubbl. col titolo *Torniamo a De Sanctis!* nel *Quadrivio* a. I, n. 1, del 6 agosto 1933; e nel vol. commemorativo *Studi e ricordi desanctisiani*, a cura del Comitato Irpino, Avellino, Pergola, 1935.

che egli accennò qua e là incidentalmente, presuppose sempre nei suoi scritti e nella sua vita, ma non espose mai formalmente. E quando l'ebbe definito, continuando a lavorarvi intorno, si sforzò, come accade, di superarlo: ne sentì, cioè, difetti che bisognava colmare, elementi non omogenei all'ispirazione originaria, che erano da eliminare. De Sanctis risorto era riveduto e corretto.

Corretto bensì (almeno, così si credette) in base all'essenziale delle sue stesse idee, e quasi messo d'accordo con se stesso, o depurato da scorie contingenti. Comunque, innalzato come il più alto segno raggiunto dalla critica non pure in Italia, ma nel mondo, fino a tutto il secolo decimonono. Ricercati pure i suoi inediti, e pubblicati. Con grande cura raccolti i suoi scritti sparsi. Le sue opere ristampate in edizioni molteplici, rivedute nel testo, curato con metodo critico. Con grande amore cercate pure le sue lettere, rivelatesi anch'esse documenti interessanti del vigore, della serietà, della coerenza ammirabile della sua vita e del suo pensiero. Indagata e sistemata la bibliografia de' suoi scritti e degli scritti sopra di lui. Qualcuna delle sue opere fatta conoscere agli stranieri mediante traduzioni promosse dall'amore dei nostri studiosi. Il suo pensiero fatto oggetto di studio, materia di discussione insistente. I suoi concetti fondamentali esposti, commentati, diffusi nei testi scolastici, entrati negli elementi costitutivi della cultura generale. Nessuno forse dei nostri maggiori scrittori recenti ha avuto in questo ultimo trentennio altrettanta fortuna.

Eppure, è iniziata, ma resta ancora lontana dal termine un'edizione completa, riordinata, criticamente condotta, delle sue opere. Manca l'epistolario. Manca la raccolta de' suoi discorsi parlamentari, quantunque alcuni di essi siano stati ristampati a titolo di saggio del loro pregio per eloquenza di forma e profondità di concetto. Tutto questo amore, tutta questa ammirazione non ci ha dato ancora il *corpus* desanctisiano. Il miglior frutto,

dunque, che se ne potesse attendere, è ancora un desiderio, sebbene tutti i materiali ormai siano pronti e il lavoro che resta da fare, relativamente facile. Sarà il miglior monumento che si possa erigere al grande maestro.

II.

Perchè il De Sanctis, come si potrà veder meglio quando si avranno davanti tutti i documenti della sua personalità, e la conoscenza di lui non si limiterà, come spesso oggi si limita ne' suoi più ferventi estimatori, alla sua teoria estetica della pura forma, ai suoi giudizi critici più famosi, come si raccolgono dalla lettura de' suoi *Saggi* e dei singoli capitoli della sua *Storia della letteratura* (letti con interesse letterario), è sì un critico sovrano, che, analizzando le opere letterarie con l'occhio e tutto l'animo sempre intento all'unità della sintesi e della vita, fa assistere al miracolo della creazione, e trae ogni lettore nel cerchio incantato del suo mondo commosso; è uno storico che penetra lo spirito di ogni epoca che rappresenta, e vi si muove dentro come in un mondo tutto diafano e pur saldo e massiccio; ma De Sanctis è soprattutto e prima di tutto uno scrittore potente, che nessuno legge, se lo intende, senza sentirsi battere il cuore. Tante delle sue idee, anche più chiare che in lui, si ritrovano ora in altri scrittori; ma questi rimangono mille miglia lontani dalla « verità » del De Sanctis. In essi sarà, come assicurano, tutto il pensiero del De Sanctis; ma De Sanctis non c'è. Non c'è quello che ogni giovane, che cominci a gustare i *Saggi* o la *Storia*, trova e sente in De Sanctis; che lo attrae e lo lega e lo trasporta, dandogli il senso di una vita superiore, dove tutto quello che è proprio della esistenza ordinaria dell'uomo, con i suoi contrasti, con le sue dissonanze, con le sue gioie, con i suoi dolori, con le sue miserie, con la sua umanità tutta passione e mistero, si ritrova, ma illuminato, ordinato, fuso,

in un'aria come di giovinezza e di forza, di fede virile e di razionale comprensione della logica di tutto e della libertà dell'uomo artefice del proprio mondo. Vi trova una risposta a tutte le domande; tutti i motivi che le grandi voci dei poeti diversi hanno espressi, accolti e giustificati in un vasto sistema spirituale; dove c'è posto per tutti, e tutti hanno qualche cosa di umano, e per ciò di vero, da dire: Dante come Boccaccio, Leopardi come Manzoni, classici e romantici, e perfino realisti e naturalisti.

Hanno tutti qualche cosa da dire. Il che significa che la verità ha molti, infiniti aspetti, discordi, eppure necessari tutti al manifestarsi della virtù interna e della comune radice, in cui soltanto è possibile sentir di ciascuno la verità. Donde l'umanità e il valore di ciascuno; di cui nessuno che sappia accostarvisi con cuore aperto e franco, può disconoscere infatti l'attrattiva irresistibile.

E il critico che tutti questi motivi discordi accoglie e compone nella sua simpatia universale e nel suo obbiettivo giudizio, dà l' immagine di un ideale universo ove tutto che pare guerreggi pur nelle forme eterne e splendenti dell'arte, che si direbbe reciprocamente si escludano, si unifica e grandeggia della molteplice e pure unica forza dei diversi motivi. Immagine grandiosa, in cui si contengono e dimostrano la loro energia e la loro vita specifica, e ricevono il definitivo sigillo della loro particolare grandezza, le mille e mille grandi figure degli spiriti magni, ciascuno dei quali parlò a suo modo l'universale (e perciò unico) linguaggio dell'arte. Grande Dante, grandissimo. Ma, a leggerlo e intenderlo con De Sanctis, a vedere come con De Sanctis si può leggere e intendere e gustare non soltanto la Commedia, ma anche il Centonovelle, che Dante forse non avrebbe avuto mai voglia di leggere, e che forse, con quel suo animo fieramente e religiosamente commosso, non avrebbe mai inteso, non si può non sentire che con De Sanctis l'animo si

allarga anche più che con quel grandissimo, e si sale più su, a mirare più vasto orizzonte. Più vasto dell'orizzonte dantesco, come di ogni determinato orizzonte poetico. Più vasto, non perchè ci sia qualche cosa da aggiungere al mondo di qualunque poeta, che sia un poeta, anzi perchè non c' è nulla da aggiungere: essendo tutto poesia, ma in ogni poesia.

III.

Questa umanità che è in ogni poesia, è la stessa umanità del poeta, di ogni poeta. Ciò che De Sanctis ci fa sentire con la sua forma di critica, di cui molti avvertono la profonda differenza dalla critica di certi suoi, anche insigni, continuatori, ancorchè non riescano a definire tale differenza. Ma si nota oscuramente in questi continuatori certa angustia e parzialità di simpatia, che si riferisce appunto a questa dote del De Sanctis, dell'universalità della sua intelligenza e del suo animo.

Della quale universalità non è da attribuire l'origine alla felice natura dell'uomo o dell' ingegno moltilatere e largo. La base di essa è nel concetto che il De Sanctis ebbe della vita in genere, e dell'arte in ispecie; ossia nella sua filosofia.

Giacchè è quasi un luogo comune che dopo De Sanctis si aspettava chi desse un' inquadratura filosofica alla sua dottrina dell'arte; ma è un errore. Il vero è che l'estetica del De Sanctis è non inquadrata — come oggi barbaricamente si dice — ma fondata in una filosofia; e perciò è tutt'uno con questa filosofia; laddove l'estetica dei continuatori (voglio dire, di quelli che si presumono o sono ritenuti suoi continuatori) non ha questo fondamento, perchè non è filosofia, ma semplice descrizione empirica e dommatica. Questa descrizione è perciò facilmente formulabile e generalmente accessibile ai cervelli digiuni di concetti speculativi e renitenti al filoso-

fare; laddove il linguaggio di De Sanctis, perchè impregnato di schietta filosofia, è oscuro alle menti superficiali dei letterati che ripugnano al pensare rigoroso.

L'estetica di De Sanctis è filosofia già come estetica: è una forma della filosofia. La quale non è neppur da paragonare con quella filosofia, che all'estetica desanctisiana si è voluta regalare come utile o necessario complemento, al quale De Sanctis non avrebbe mai pensato. Curiosa pretesa! Si sa che De Sanctis era un gran distratto: ma si sa pure come egli protestasse che distratto era dall'accidentale perchè tutto concentrato nel sostanziale. E può darsi che la filosofia in una estetica, checchè ne possano pensare gli agili e leggeri teorizzanti dell'arte, sia proprio il sostanziale.

Comunque, chi legga De Sanctis, può credere piuttosto che egli divaghi in digressioni filosofiche, non che si chiuda tutto nell'astratta considerazione dell'arte pura, ritraendosi da ogni considerazione sul contenuto che, a detta di lui, è *annullato* nella forma. La forma di De Sanctis annulla il contenuto, che conserva e trasforma; e perchè sia conservato, bisogna che ci sia. Antecedente dell'arte, ma, nell'arte e per l'arte, reale, con un suo incancellabile valore.

IV.

Oggi la questione torna ad affiorare per la reazione del contenutismo al formalismo astratto, che non è il formalismo di De Sanctis. Il quale aveva ammonito che il contenuto non va messo da parte, ma collocato al suo posto; e nella sua critica, nella *Storia* soprattutto, insiste sempre sul contenuto, onde s'individua in concreto il problema d'ogni poeta. La cui forma pura, scissa dal contenuto, svaporerebbe in una astrazione rettorica illusoria. La forma è il contenuto vivo, divenuto sentimento, anima, uomo. Il contenuto concreto, calato dalla sua astratta forma concettuale nell'anima, che al concetto

dà attualità ed esistenza, facendone il modo di essere di una coscienza.

Quindi la critica desanctisiana cerca l'uomo nell'artista: l'uomo che non è un qualunque contenuto; ma è una logica, una morale, una fede religiosa; è un amante, un padre, un figlio, un cittadino della sua patria e del mondo. È un ideale attivo, che si realizza e vive storicamente, come la filosofia insegna al De Sanctis. E in quanto quest'uomo c' è, con la sua natura e con la sua idealità, che il critico deve sapere intendere, c' è il problema dell'arte, prima per l'artista e poi pel critico. Il quale soltanto allora potrà dire di essere innanzi alla forma dell'arte, quando questa forma egli guarderà come la concretezza d'un contenuto reale, *serio* (come De Sanctis diceva). Non guardando il contenuto, non si può vedere la forma di cui parlava De Sanctis.

Dunque, il problema dell'arte è lo stesso problema del contenuto o della vita: è il problema della filosofia, che non può vedere la vita nella sua concreta realtà se non come arte.

V.

Questo il motivo della serietà religiosa del De Sanctis, che non ride mai, nè motteggia; e nell'arte dell'artista sente sempre non il capriccio del singolo che adorni di una veste esterna la vita o dalla vita si alieni e sollevi come librato al di sopra di essa in virtù di una vanificazione ed eterizzazione della sua corpulenza in una sublimità trascendente ed eterna di estetica idealità; ma il travaglio stesso dello spirito che anela a creare se stesso in forme determinate e bene individuate. Travaglio, che è lo stesso travaglio divino del mondo, in cui tutto è sforzo di realizzazione dell' ideale, della sostanza stessa intelligibile dell'essere.

Perciò la critica del De Sanctis non è l' intellettualistico esercizio dell' ingegno bene avveduto intorno a un

problema accidentale della scienza; ma è studio di consapevolezza della vita, e del suo valore. Perciò è la stessa vita nel suo processo morale: la cosa più seria che all'uomo possa spettare. Perciò la scuola del professore De Sanctis, prima del '48 nello studio privato e dopo il '70 nella Università di Napoli, è aperta non solo ai letterati, ma ai giuristi, ai medici e a tutti che siano desiderosi di una vera cultura. E ne' suoi scritti raro accade che De Sanctis parli da letterato a letterati o che si ricordi del monito: *tractent fabrilia fabri*. Egli, parli di Dante o di Machiavelli, di Petrarca o di Guicciardini, di Parini o di Leopardi, è l'uomo dal gran cuore, che parla agli uomini. Perciò, deputato e ministro, a molti anni di distanza dalla sua prima scuola, rimase sempre per i suoi vecchi scolari « il professore » per quel che di devoto affetto e di incondizionata reverenza si lega a questa parola veneranda sulla bocca dei giovani napoletani. Il professore, che non è soltanto un dotto o l'esperto di un'arte, ma è un maestro, un savio, un educatore, a cui durante tutta la vita si può sempre tornare a guardare come a guida degna della nostra fiducia e per cui nel fondo all'animo rimane saldo, immoto, insopprimibile un sentimento di gratitudine simile al vincolo che lega il figlio al padre.

VI.

Oggi che tra gl' Italiani s' è diffusa la convinzione che una cultura della intelligenza che non sia cultura dell'animo e riforma della vita è una cultura vuota e falsa; oggi che la stessa arte, la stessa filosofia non si sanno più concepire se non in funzione della vita, e cioè come forme della stessa vita che si svolge sotto l' impero d'una stessa legge nella politica come nella scuola, nelle armi come negli studi, nel lavoro come nella riflessione scientifica; oggi che, almeno in Italia, si ride delle preoccupazioni ingenue e melense per la purezza degli ideali dei « chie-

rici »; oggi nella critica letteraria, e non soltanto in essa, bisogna tornare a De Sanctis. È tempo di spazzare i ragnateli di quella inafferrabile critica che pretende invano di dividere l' indivisibile e fissare un momento ideale della vita dello spirito; arte, pura arte, poesia in opposizione alla prosa, forma da definire prescindendo dal contenuto, ecc. L'arte che si potesse così additare, in sè e per sè, sarebbe in verità un *alibi* assurdo per l'uomo. Il quale, sempre che ha vissuto una schietta forma d'arte, ha sentito dentro di essa tutta la sua umanità, con la sua fede e con la sua passione; da cui nessuno s' è potuto mai staccare se non per precipitare nel falso della vita e insieme dell'arte.

Il che non significa tornare dalla forma al contenuto; ma dalla forma falsa alla vera forma; dall'arte degli artisti all'arte degli uomini vivi; dalla poesia della scuola e della letteratura alla poesia dell'anima umana, che sola è poesia autentica.

L'estetica della forma dopo De Sanctis è una deviazione. Occorre rifarsi da capo. Ci guadagnerà la critica; ma ci guadagnerà anche l'educazione degli Italiani.[1]

---

[1] C'è qualcuno a cui il primo titolo di questo scritto (*Torniamo a De Sanctis!*) ha dato maledettamente sui nervi, e lo ha fatto uscire dai gangheri (ancora una volta!) e dire parole prive di senso. E poichè bisogna convenire che egli veramente da quarant'anni parla di ritorno a De Sanctis e lavora con assiduità, con fervore e con non comune intelligenza per lo studio e il ravvivamento del pensiero desanctisiano, non c'è da meravigliarsi se spazientito e irritato, non abbia capito il senso pur ovvio del mio scritto. Che ristampo tal quale, convinto che il «ritorno» a cui abbiamo assistito in questi ultimi quarant'anni, non sia stato un vero ritorno, ma una deviazione dalla critica desanctisiana, e si renda perciò necessario un nuovo ritorno, con altro animo, con altra mente. Va da sè che di tale necessità non potrà essere buon giudice chi creda che il ritorno sia già avvenuto, e da un pezzo. Egli ha fatto, e bene, quello che poteva. Ora potrebbe lasciar fare agli altri.

RICORDI DI ALESSANDRO D'ANCONA[1]

I.

Son grato all'amico Ojetti di aver pensato ad Alessandro D'Ancona in occasione del centenario della sua nascita (20 febbraio 1835)); e gli son grato di aver invitato me, che ho seguìto altra via ma sento di dovere al D'Ancona tanta parte di me, e torno perciò spesso a Lui con la memoria riconoscente, a scriverne.

I miei ricordi di Alessandro D'Ancona risalgono al novembre del 1893: a più di quarant'anni fa! Avevo preso parte, dietro suggerimento di un mio valoroso insegnante di latino e greco del Liceo di Trapani, Gaetano Rota Rossi, anche lui ex-normalista, al concorso indetto quell'anno per quattro posti di alunno interno di lettere e filosofia nella Scuola Normale Superiore di Pisa. Ed ebbi la fortuna quasi insperata di vincere il concorso e di andare ad occupare il mio posto a Pisa. Quando, il giorno dopo dell'arrivo, fui chiamato alla presenza del direttore della Scuola, che era appunto il D'Ancona, di lui fin allora conoscevo appena il nome e sapevo in confuso che era un dotto di letteratura italiana e uno dei maestri più illustri e più autorevoli di quella Università a cui mi andavo a iscrivere; e non più. Ignoranza dei tempi; voglio dire incultura, oggi per nostra fortuna inverosimile, in un giovanetto diciottenne che abbia fatto i suoi studii let-

---

1 Questi *Ricordi* furono scritti ad invito di Ugo Ojetti, che infatti li pubblicò nel suo *Pan*, a. III, n. 5 (maggio 1935).

terari regolarmente e cercato di leggere tutti i libri venutigli alle mani e procurato di farsi un po' di cultura personale sulla base degl' interessi spirituali formatiglisi nella scuola. Allora, almeno in provincia, pochi i libri a portata dei giovani. Schematico, formale, chiuso in quadri tradizionali l' insegnamento. Non conferenze, non giornali, non dibattiti che giungessero allo spirito di chi, nato in un piccolo centro, a saziare la brama di sapere non aveva ricorso che a quelle deserte e tristi biblioteche comunali, dove erano raccolti i fondi dei soppressi ordini religiosi. Il passaggio dal liceo all'università, dalla provincia alle grandi città era come un tuffo degli animi giovanili dall'antico nel moderno, dal passato, classico e scolastico, nel presente attuale e vivo. Il D'Ancona aveva cominciato a pubblicare con Orazio Bacci il *Manuale della letteratura italiana* (così caratteristico del suo ingegno, del suo gusto, della sua erudizione, di tutta la sua mentalità); ma esso non era giunto allora fin laggiù. Quando insomma io fui ammesso alla presenza del grande maestro non conoscevo precisamente di lui se non il tema di concorso che ci aveva assegnato (e intorno al quale io avevo scritto il mio saggio a Palermo, presso quella Università delegata dalla Scuola Normale a raccogliere le prove scritte dei concorrenti siciliani e a sottoporli a un certo numero di prove orali per mandarne a Pisa il giudizio). Tema anche quello caratteristico, come poi vidi, della critica del D'Ancona: *La poesia civile del Parini e dell'Alfieri*. Egli, dopo avermi fissato in viso quei suoi occhi scintillanti di sotto alle folte sopracciglia e squadrato, piccolo di statura com'era, dal basso in alto ma con un piglio risoluto e fiero, ebbe la bontà di dirmi poche parole di quelle che infondono fiducia e coraggio negli animi titubanti e spersi dei giovani timidi che per la prima volta si allontanano dalla famiglia e per la prima volta si sentono soli e costretti a far da sè e dubitano delle proprie forze. Lodò il mio povero saggio da cui mi

aveva giudicato meritevole della Scuola Normale, e disse che qualche cosa si poteva fare di me. Mi chiese della mia famiglia. Mi assicurò che un'altra ne avrei trovata lì, sotto la paterna disciplina del Rosati, professore interno della Scuola, e in mezzo ai compagni con cui avrei avuto in comune gli studi e la vita quotidiana: — Animo dunque, e studia.

Oh la forza che mi sentii a un tratto prorompere dal fondo del cuore, e la gioia di essermi conquistato un posto all'ombra di quel piccoletto uomo tarchiato che mi era apparso un gigante attraverso quel suo parlare breve ed arguto e quei suoi accenni sicuri all'avvenire! Scrissi subito al professore Rota Rossi, che molto si compiacque che mi fosse così presto toccata la grande fortuna di *laudari a laudato viro*. Del quale ben presto tra le lezioni che ascoltai, i libri su cui avidamente mi gettai, il molto che se ne diceva tra gl' insegnanti di Pisa, ai quali tutti sovrastava egli allora pel complesso e l'equilibrio delle sue qualità, e tra gli stessi compagni, alcuni più provetti già autorevoli tra i novellini per l'abito degli studi e per gli scritti già pubblicati, — esempio e sprone efficacissimo, — ebbi familiari l'animo, il carattere e il metodo.

II.

L'uomo insieme e lo scienziato, così come erano fusi in una personalità riccamente dotata, vivace, vibrante a formare il maestro, mi diventarono presto un modello al quale i miei occhi correvano di continuo, una sorgente di luce alla mia intelligenza e di conforto alle mie speranze e alla mia fede negli studi e nella scienza. C'erano altri professori nella stessa Facoltà insigni, dai quali molto c'era da apprendere, e si apprendeva, per la scienza e per la vita: ma il D'Ancona incarnava agli occhi miei e di molti tra i giovani più studiosi l' immagine del compiuto maestro. Non già che non avesse anche lui le sue lacune

e le sue ombre. A me in particolare faceva specie quella sua diffidenza verso il pensiero, ossia verso la filosofia; poichè già dal primo anno dell'università io cominciavo a dimostrare la mia predilezione per gli studi speculativi e il mio attaccamento a un professore che, chiuso nelle idee ardentemente amate, apparsegli rivelatrici del segreto dell'universo, nell'entusiasmo della vita possente che egli ansiosamente ne vedeva sgorgare per gl' infiniti rivoli delle cose grandi o piccole a cui si lega il cuore umano, pareva sordo ai concreti interessi intellettuali delle discipline speciali in cui si spiegava il valore della scienza per tutti i suoi colleghi; ed era perciò guardato da costoro col sorriso che si ha per gl' ingenui. Poichè ingenui riescono spesso anche i filosofi, tutti assorti nell'eterno e nel divino: filosofi all'antica, come quello che per guardare le stelle cadde nel pozzo. L'andar dietro a quel professore, il mettere interesse negli studi di filosofia non andava al D'Ancona, che più di una volta mi ammonì tra il brusco e lo schernevole che io volevo mettermi a un brutto rischio, e che a lui rincresceva che un giovane pur promettente si sviasse dietro alle vuote ciarle dei filosofi. — Sì, ciarle, — mi disse egli un giorno, — perchè si può capire la storia della filosofia, ma la filosofia no. La storia esercita sempre un ufficio serio e scientificamente legittimo e quindi utile, poichè ogni sistema filosofico, quale che ne sia il valore, è sempre un fatto storico che, connesso com' è con tutte le altre manifestazioni dello spirito umano, c' illumina sul significato di una civiltà, di un'epoca. Non si studiano così le leggende, i miti, le favole, espressioni del sentimento, della fantasia, del pensiero anonimo del popolo? Ma lo scienziato indagatore dei miti non pensa a partecipare egli stesso al lavoro creativo della fantasia popolare; egli con le sue indagini, rintracciando i rapporti naturali tra i miti dei popoli più diversi attraverso le epoche più lontane, giunge a certi nuclei primitivi, germe di tutti gli svolgimenti sto-

rici: quel germe in cui va ricercato il significato di tutto. Così, gira e rigira, due sono i sistemi fondamentali del pensiero umano: furono trovati da Platone e da Aristotele, che trassero in quei sistemi i motivi eterni tra cui si dibatte la mente, ora attratta dall' ideale ora respinta verso la realtà. Tutti i filosofi dopo quei due grandi sono stati idealisti o realisti, platonici o aristotelici, anche quando hanno vantato una loro originalità. Da quel binomio non si scappa. —

Se il D'Ancona avesse dovuto render ragione della sua certezza che l'avvenire della filosofia non avrebbe mai potuto essere altro che una conferma del passato quale egli lo vedeva, si sarebbe forse trovato in un bell' imbarazzo; perchè egli aveva, com' è ovvio, la sua filosofia, che è questa che lo guidava nel giudizio sulla poesia popolare, sulle leggende, sulle origini e sullo sviluppo del teatro italiano e sulla stessa storia della filosofia; ma non aveva la filosofia di questa sua filosofia. Non vedeva cioè che la sua previsione storica era fondata sul modo naturalistico che gli era proprio di rappresentarsi la storia. La quale, a' suoi occhi, era una sorta di storia naturale, governata da leggi che lo studioso che non voglia limitarsi al modesto ufficio di raccoglitore di fatti, deve scrutare nell'andamento normale e costante, nel ritmo dei caratteri simili che un occhio esperto può scorgere nei fatti stessi. Naturalismo dunque, livellatore e cancellatore delle differenze irriducibili in cui si appalesa l'originalità, e cioè la libertà che è la caratteristica dell'operare spirituale.

III.

Era il difetto del tempo; ed era la forza di esso; la grande scuola di disciplina, di serietà degli studi italiani. Ricordo che, a proposito di alcune polemiche intorno al metodo storico negli studi letterari che si dibattevano

in Italia nel '96, il D'Ancona, uscito dalla sala delle sue esercitazioni alla Scuola Normale, mentre scendeva con me per lo scalone interno, si fermò a un tratto per dirmi: — Io mi levo il cappello (e accompagnò le parole col gesto) innanzi a Francesco De Sanctis, uomo di genio. Fui tra i promotori delle sue conferenze dantesche a Torino nel '55; e ho sempre ammirato quella sua facoltà divinatrice con cui sapeva penetrare nel segreto della creazione poetica, e rifare a suo modo le creature viventi, e mostrarle altrui e farne sentire il palpito interno. Ma il genio di De Sanctis era dono divino, non metodo insegnabile in una scuola; e per un De Sanctis geniale, quanti genialoidi presuntuosi, perditempo e guastamestieri, la cui opera non è soltanto inutile ma dannosa per la confusione che genera nei cervelli, per la presuntuosa infingardaggine che incoraggia nei giovani distratti dagli studi severi e necessari per la ricostruzione della storia letteraria. — Dichiarazioni che a me, già vòlto verso la gran luce del De Sanctis, riempirono l'animo di gioia; e mi diedero animo, due anni appresso, quando il Croce diè in luce i due volumi degli *Scritti vari* desanctisiani (1898) e il D'Ancona pensò di poterne affidare a me la recensione per la sua *Rassegna bibliografica della letteratura italiana;* nella quale mi veniva mettendo alla prova con grande mia soddisfazione quando gli toccava discorrere dei libri che avessero qualche relazione con la filosofia. Mi diedero animo a scrivere liberamente per dire a modo mio quel che fosse il De Sanctis per la nuova generazione: non soltanto, come il D'Ancona ammetteva volentieri, un uomo singolarmente geniale, ma un maestro che aveva insegnato il vero metodo della critica. La quale non esclude la storia; ma vuole una sua storia che, spiegando la formazione dell'anima dell'artista e quella del suo mondo, non presuma già di aver introdotto nell' interno dell'opera d'arte poichè conduce soltanto alla porta, che rimane poi

da varcare per cominciare a vedere qualche cosa. Il manoscritto della recensione fu restituito all'autore; e convenne farvi qualche taglio per evitare certe questioni, che non c'era stretto bisogno di toccare proprio in quello scritto; e parlarne per recar dispiacere al D'Ancona non era cosa che mi potesse passare pel capo. Non avevo capito precisamente il suo pensiero, e un po' avevo creduto di potergli magari forzare la mano perchè mi lasciasse precisare nella sua stessa Rassegna un concetto a cui, da parte mia, tenevo molto.

Il D'Ancona era uomo di gusto e sentiva vivamente la poesia. Già l' interesse che lo traeva a vivere nel suo mondo, non era quello dell'erudizione, l'amore di quel che egli diceva il fatto storico, in tutte le sue forme e varietà attraverso il gran mare dell'umano, ma era appunto l'amore dell'umano, e propriamente della poesia; e lo dimostrava principalmente nella sua lettura di Dante (alla quale, da quando io fui entrato nell' Università, si limitava tutto il suo insegnamento pubblico) e nelle esercitazioni private della Scuola Normale. Dove, si provassero gli alunni in saggi di lezioni su questa o quella parte di storia letteraria o in speciali saggi di critica o di ricerca, tutto l' interesse nostro si concentrava sulle osservazioni che, dopo aver ascoltato con longanime attenzione, il D'Ancona trovava modo di aggiungere. All' Università e alla Normale, come molti degli scolari che hanno scritto del D'Ancona han ricordato, erano due uomini diversi. Lì il professore in toga e tocco, severo, compassato, preparato a una lezione di cui era preveduto e già determinato ogni particolare, ogni parola. Non sorrisi, nè scherzi: solo talvolta, se la materia lo richiedesse, l' ironia e il sarcasmo d'uno sdegno alto, con un tuono da non disdirsi all'alta materia chi vi era trattata. Dottrina quadrata, nitidamente esposta, con ordine ed efficacia. Agile ma calma la polemica nel groviglio delle

interpretazioni in contrasto. Il discorso legava sempre l'attenzione dell'uditorio che, ai miei tempi, s'affollava nell'aula, a dir vero, non grande, in religioso silenzio. Ma, prima o poi, quella marcia serrata di argomentazioni catafratte pareva si arrestasse; al suono dei passi cadenzati e pesanti succedeva per qualche istante come un riposo per riprender lena e quindi la marcia: gli spiriti si facevano lievi e, sospinti da una parola commossa, da un accento discreto di umanità profonda, si levavano su in alto nell'eterna poesia luminosa, dove non occorre più argomentare, nè addurre dotte ragioni, nè discutere, nè polemizzare: il cuore batte e il petto si allarga in ampio respiro. Talvolta, invece della poesia, era il patriottismo che fermava quella formidabile marcia. E anche allora l'anima si elevava, libera da ogni greve peso, franca, vibrante, nel puro aere di quel che è umano e fa essere perciò d'un solo cuore tutti gli uomini. In quei casi una commozione violenta era comunicata dal vecchio patriotta all'uditorio e la fredda e triste sala risonava di applausi. Alla Normale in quelle sue osservazioni improvvise, in cui meglio si scorgeva la prontezza dell' ingegno e la riserva immensa della dottrina accumulata e organizzata dal lavoro assiduo e infaticabile di tutta una vita di studi e la memoria portentosa, prima erano rettifiche di inesattezze, e raddrizzamenti di storture logiche, e chiarificazioni di punti rimasti oscuri, e suggerimenti precisi, a dovizia, di opere da leggere e riviste da ricercare ecc.; poi, infine, se il giovane critico era andato a tentoni e s'era lasciato sfuggire il valore dell'autore studiato o aveva creduto di trovarlo dove non era, allora ecco veniva la luce sull'essenziale; e pochi tratti felici bastavano a delineare una figura, a mostrarla viva, col suo significato e col suo interesse.

Ricordo, per questa parte, negli anni miei, un solo lavoro di un giovane tutto occupato nell'esame estetico del tema, che era la *Mandragola* del Machiavelli: niente

confronti con altre commedie, nessun accenno ad altri scritti dello stesso Machiavelli, niente biografia nè cronologia; nulla insomma di estrinseco; tutta l'attenzione e lo studio rivolti al piccolo capolavoro. Abituati come eravamo allo schema dei lavori che desiderava il D'Ancona, noi ascoltavamo la lettura con vivo interesse; ma ci pareva che troppo si venisse rabbuiando la faccia del Professore, che, appollaiato e quasi raggomitolato, come soleva, sul suo seggiolone, chiusi gli occhi, la fronte in una mano e il braccio appoggiato sull'altra, non dava segno di approvazione. E, sinceramente, ci sarebbe dispiaciuto che un lavoro come quello, che dimostrava finezza d'ingegno, potesse non essere apprezzato dal Professore. Sicchè, quando la lettura giunse alla fine, si fece un gran silenzio, e gli animi erano sospesi; in tutti un'ansia di udir la sentenza. La quale cominciò con un colpo forte secco: — Bene; — e si svolse in una lode larga franca del gusto e dell'acume che il lettore aveva dimostrato in una critica difficile, non fatta per tutti, pericolosa, ma in cui egli aveva fatto bene a provarsi poichè aveva le ali per volare. Quel tale poi non volò; e forse le ali gli furono tarpate dalle piccole passioni politiche in cui a poco a poco s'invischiò nella sua città e finì per distrarsi del tutto dagli studi. Anche allora da parte del D'Ancona la risposta all'appello era stata pronta; spontaneo il suo venire incontro, senza esitare, alla poesia che scopertamente gli era entrata nella scuola, contro la regola di questa, che egli voleva riserbata ad altro.

IV.

Dove che gli si scoprisse, egli all'apparire della poesia scattava in piedi, e ammirava commosso. A malgrado dell'indirizzo de' suoi studi e di quelli che potevano essere i presupposti teorici del suo programma, egli aveva l'occhio

sgombro da ogni nebbia di preconcetti e di personali credenze quando si trovava di fronte alla poesia. Il protestante Vieusseux che fu de' benevoli che a Firenze lo confortarono nei primi passi, quando seppe della nomina di lui a professore di letteratura italiana a Pisa, domandava a un amico: — E come se la caverà con Dante, egli israelita? — Devo dire che nella consuetudine quasi quotidiana de' miei quattro anni di università e nella lettura di tutti i suoi scritti, io non mi accorsi mai dell' israelita. Le sue relazioni personali, le sue simpatie intellettuali non serbavano traccia di quel carattere angusto, tra timido e sospettoso, impacciato e segregato che al carattere degli israeliti italiani conferiva una volta la necessità del vivere appartati dal resto della società. Cresciuto in una famiglia di patriotti, egli giovanetto s'era accostato agl' Italiani della piccola Toscana granducale, e con essi aveva guardato a Cavour, a Vittorio Emanuele; e aveva fuso i suoi sentimenti con le ardenti aspirazioni della patria comune, fraternizzando senza riserve. Ma chi dei mille e mille uditori delle sue lezioni dantesche vide mai un'ombra nella eloquenza con cui egli tributava il suo culto al gran Padre degl' Italiani; un'ombra, che potesse far sospettare una prevenzione creata da una diversa fede? Vero è che il Dante a cui tributava il suo culto non era Dante che ha una sua fede e un suo sistema di idee, ma Dante poeta, che fede e idee getta con tutto il contenuto della sua coscienza in un mondo, e questo, come poeta, con una potenza costruttiva che ha del prodigio, ci pone davanti, caldo e fulgente della sua passione.

Per l'arte, come per ogni altra forma dell'anima umana, egli si sentiva uomo, disposto a consentire ed apprezzare. Alieno perciò solo dalle sètte e dalle intolleranze grette che mutilano in ogni uomo la sua umanità e gli tolgono la possibilità di comprendere e di amare. Egli israelita difese una volta dalle ipocrisie anticlericali dei massoni la nomina del Fogazzaro a membro del Consiglio Supe-

riore della pubblica istruzione; e sindaco di Pisa onorò il buono e intelligente cardinal Maffi con un gesto che gli procurò molte amarezze sostenute con dignità e fierezza.

V.

L'equanimità fu una delle doti precipue dell'uomo come dello studioso, desideroso di render giustizia a tutti, anche agli avversari; le cui ingiurie, quando gliene toccarono, non rintuzzò mai con acredine, ma cercò di smorzare con la stessa pacatezza del suo contegno. Uomini insigni che, accecati dalla passione, gli mossero contro senza ritegno e proruppero in forme scortesi e violente, ebbero da lui sempre risposte ferme ma moderate dalla sicura e tranquilla coscienza di non esserci una ragione per seguire gli altri sul loro terreno. Nell' Epistolario che l'amico Pintor ed io abbiamo raccolto e che speriamo di poter pubblicare prossimamente, si troveranno documenti molto edificanti e onorevoli di questa grande temperanza del D'Ancona. Il quale nella conversazione era vivace, arguto, caustico, di uno spirito scoppiettante di aneddoti ed epigrammi; faceva sorridere e anche ridere alle spalle del prossimo. Ma era spirito senza veleno, innocuo. Raccontava per esempio del collega Labanca (che insegnò alcuni anni a Pisa) da lui una volta incontrato alla stazione, e interrogato se partisse. — Sì, aspetto il treno per Genova. — Ma sei venuto troppo presto: manca un'ora! — Sì, ma, sai, vado lontano, fino a Parigi! — Questo era il genere delle barzellette gustosissime a cui egli si abbandonava volentieri nella conversazione: solo riposo alla sua giornata laboriosa, la sera, dopo cena, tra pochi amici fidati e colleghi.

Una volta nel luglio 1890 (e non fu l'unica volta) ai bagni di Andorno, pregato da un gruppo di signore di preludere con un prologo in versi a una serata di beneficenza, descrisse egli stesso le abitudini innocenti del

suo spirito osservatore come si esercitava sulle spalle del prossimo:

Scusate, è un vezzo mio, è una mia antica usanza
Di cercar delle cose l'occulta somiglianza
E ancor delle persone.... perciò, quando mi trovo
In mezzo a molta gente, fra cui mi senta nuovo,
Sinchè i nomi ne ignoro, senza mala intenzione,
Tanto per orientarmi, domando una allusione,
Un aggiunto, un epiteto, un nome purchessia
All'arte od all' istoria o alla mitologia.
E vado sollazzandomi con sì fatti fantasmi,
Che in sé non han pur l'ombra d' ingiurie o di biasimi.
Ma questo solitario innocente diletto
È un segreto che mai dischiuso fia dal petto.
Sapete, per esempio, chi è la *Dama di cuori* ?
Invan vi affannereste scuovrirla, o bei signori.
Conoscereste forse chi è la *Ninfa del Bosco* ?
A tutti resta ignota: io solo la conosco.
E la gemente *Tortora* che attende il suo diletto ?...

Nessuna malignità mai nel suo animo, nè nelle sue labbra. La sua natura vi ripugnava.

VI.

Questa equanimità, questa benevola disposizione verso di tutti era mitezza di indole; era abito acquisito attraverso lunghi anni di intensa consuetudine con idee, modi di sentire e costumi disparati; era saggezza appresa dall'umano scetticismo del suo Montaigne (di cui è noto con quanta erudizione, e cioè con quanta passione, egli illustrasse il *Viaggio in Italia*, poichè potè avere una copia della rarissima e unica edizione francese; ma non è egualmente noto come ne amasse i *Saggi*, e come vi ricorresse spesso per consiglio e conforto, e come perciò i margini e le copertine del suo esemplare fossero tempestati di postille ed appunti); ma era sopra tutto l'atteg-

giamento scientifico che egli, interprete dello spirito degli studi nel tempo suo, dopo le prime armi fatte con certa giovanile incertezza e versatilità tra di erudito e di giornalista, assunse da che, chiamato alla cattedra universitaria, cominciò intorno al 1862 a dare una disciplina ai suoi studi. Il lavoro sul Campanella, del 1854, era un precoce documento della sua robusta tempra di ricercatore e di erudito. Come lavoro storico, filosofico, filologico non solo mostrava i segni della inesperienza e immaturità giovanile, ma manifestava un ingegno ancora incerto della sua via, e non padrone di sè. A Torino negli anni universitari (studiava, o non studiava, diritto) la conoscenza e la familiarità di Costantino Nigra lo attirò nella cerchia d' interessi per la poesia popolare; e quando a Pisa si trovò con quell'altro grande autodidatta che fu il Comparetti, ebbe occasione e stimolo a riflettere sul metodo idoneo a quegli studi che, scendendo al livello della poesia e della letteratura popolare, fanno spiccatamente sentire la distanza tra l'umanità colta e raffinata dello studioso e l'umanità rozza e quasi naturale della materia studiata; e tendono perciò a considerare in questa più il fatto che il valore, più l'espressione di credenze e stati d'animo, e quindi di umanità, che l'umanità stessa, ossia il valore di cotale espressione. Che è l'atteggiamento propriamente scientifico del naturalista, sia di fronte ai fenomeni naturali sia di fronte ai fatti umani; i quali, essendo passati, e quindi storicamente collocati, s' investono della stessa esistenzialità oggettiva dei fenomeni della natura, a cui l'osservatore rimane estraneo per definizione e non può, viceversa, non considerarli da parte sua come esterni. In guisa che la sua stessa posizione di fronte ad essi implica un disinteresse assoluto, e quella equanimità obbiettiva per cui il pane è pane, e il vino è vino; e tutto, a suo posto, è quel che può e deve essere; e *nil mirari* diventa la quintessenza del senno.

VII.

Ma va da sè che questa posizione è teorica e puramente tendenziale; perchè non c'è storia, e neanche scienza naturale, senza un interesse, una passione, una presa di posizione. E D'Ancona non parteggerà certo nè per Attila nè per Maometto, nè per Santa Uliva nè pel Calonaco da Siena; e quando dalle sacre rappresentazioni passerà al teatro d'arte, dallo strambotto popolare a Lorenzo de' Medici e al Poliziano, dagli stessi poeti popolareggianti, a cui era naturale corressero le sue simpatie, alle antiche rime volgari del Vatic. 3793, a Dante, al Petrarca, al Tasso, su su fino al Parini, al Manzoni, al Leopardi, al Giusti, al Carducci, egli manterrà rigorosamente la sua posizione di studioso, cioè di osservatore di fatti, da studiare sotto tutti gli aspetti e in tutti i particolari, qual più qual meno significativo, ma tutti parimenti significativi dal punto di vista storico, anelli di una catena tutti necessari e da conoscer tutti perciò, così come sono scambievolmente legati e saldati insieme. Il piccolo e il grande, il brutto e il bello egualmente importanti. Ma, in primo luogo, quando egli intenderà a comporre un Manuale storico della letteratura italiana, non gli reggerà l'animo ad applicare con logica assoluta il suo criterio storicistico; e indulgerà bensì al curioso, all'umanamente, scientificamente o politicamente, interessante, ancorchè privo di artistica bellezza, ma non giungerà ad accogliere quanto uno storicista avrebbe potuto e dovuto, dell'artisticamente fallito o falso, ancorchè idoneo a documentare il cattivo gusto endemico di taluni periodi o indirizzi della letteratura nazionale; e seppe resistere alla tentazione di dare uno specchio indiscriminato e senza scelta dei secoli della poesia italiana. Fermo a tal punto in siffatto suo criterio di scelta, da chiudere la porta

a tutta la letteratura umanistica latina, quasi fosse da vedervi una manifestazione della cultura piuttosto che della letteratura nazionale. In secondo luogo, non egli riusciva a spogliarsi di tutta la sua umanità per trattare *scientificamente* la storia letteraria. Largamente curioso ed aperto alla comprensione e a un generico e indifferente interesse per ogni elemento della vita letteraria e non letteraria, con gli occhi intenti sulla enorme massa dei fatti umani così come si addensano intorno al filone della poesia e della più varia letteratura, quasi magnete attirante intorno a sè il grande pulviscolo della umana spiritualità, lì dentro però nell'oggetto osservato, l'occhio gli si aguzzava, per la sua Italia, sopra ogni canto sopra ogni pagina in cui spuntasse il sentimento della patria, della auspicata e preconizzata unità futura, della sua consapevolezza. Ogni accento, anche remoto, in cui sentisse egli vibrare l'anima immortale della patria, ecco gli faceva battere il cuore e nascere il bisogno di una ricerca storica in cui non più il naturalista dei fatti umani, ma l' Italiano del Risorgimento, il patriotta potesse spaziare. *La politica nella poesia del sec. XIII* (1867); *La poesia politica italiana ai tempi di Lodovico il Bavaro* (1868); *Il concetto dell'unità politica nei poeti italiani* (1875); *Unità e confederazione* (1884); *Letteratura civile dei tempi di Carlo Emanuele* (1893) sono argomenti che egli ha studiati con un animo palesemente ribelle al suo metodo storico; e le cure spesevi intorno, segnatamente per alcuni d'essi più volte ristampati con sempre nuove aggiunte e ritocchi, stanno a provare come amasse egli questi temi, e come dentro vi riversasse tutto l'animo. Il quale s' intende perciò come sentisse il bisogno di metter da parte di quando in quando, — sopra tutto negli anni più tardi quando l'uomo torna alle passioni prevalenti della prima età, — la letteratura e le leggende e la poesia popolare e le costumanze d'un tempo e le storie curiose e istruttive degli avventurieri del Settecento in-

verosimili e pur vere e aguzzatrici della più scaltrita curiosità; metter da parte tutto questo mondo che era il suo abituale campo di lavoro, per volgersi alla storia dell' Italia recente, del suo svegliarsi nel sentire e nella coscienza dei precursori, e poi del suo levarsi vigorosa e fiera, dalla scuola educatrice dei grandi caratteri, dal genio prodigioso di statisti di guerrieri di monarchi provvidenziali: dell' Italia dei suoi verdi anni, del tempo della speranza e della fede. I suoi volumi, ora vere monografie, come quello su Federico Confalonieri, ora sillogi di memorie e saggi, documenti, discussioni, polemiche sopra la storia del Risorgimento italiano (*Varietà storiche e letterarie; Ricordi ed affetti; Memorie e documenti di storia italiana dei sec. XVIII e XIX; Ricordi storici del Risorgimento italiano*), fanno un gruppo a parte nella vasta produzione letteraria del D'Ancona. Sono animati da un altro spirito. C' è lo storico, ma lo storico del suo proprio mondo, della sua propria fede, della sua propria anima: lo storico vero, dove ogni lettore può conoscere l'uomo, come potevamo conoscerlo noi scolari, non leggendo soltanto i suoi libri o ascoltando i suoi insegnamenti, ma accostandoci alla sua persona ed entrando nel cerchio della sua vita quotidiana. Dove era tutto l'uomo.

VIII.

C'era il patriotta, che si sentiva spesso mormorare con voce scossa da' brividi della commozione « Oh giornate del nostro riscatto !.... »; rievocare gli anni dei fremiti e delle trepidazioni e delle ansie a Torino quando il grande artefice tesseva la sua faticosa sottilissima tela, ed egli, il D'Ancona, spiava sotto i portici il passaggio del Presidente per vedere dal suo passo, dal suo volto, dal suo gesto (o quando si fregava nervosamente le mani !) se fosse o no soddisfatto; e la stretta di mano che Cavour, lui stesso, gli aveva dato alla stazione di Firenze, quando

ci venne la prima volta col Re, e scorse nel piccolo D'Ancona, in mezzo alla folla, il giovane che dopo il congresso di Parigi era stato da lui ricevuto in una di quelle sue udienze prima di giorno, e che gli aveva recato il busto del Vela che gli inviavano il Salvagnoli e gli altri unitari toscani, con la scritta: « Colui che la difese a viso aperto ». C'era il padre, l'amico, il cittadino. Ma noi vedevamo principalmente il maestro, che senza pericolose indulgenze, senza lodi inopportune nè piaggerie alla giovinezza troppo facile a presumer di sè ed insuperbire delle sue stesse indefinite aspirazioni, possedeva la difficilissima arte di attrarre i giovani a sè pure trattandoli con virile severità. Non egli risparmiava frizzi di satira e sferzate di spietata censura dove occorresse un rimprovero o una correzione per costringere a dir chiaro e netto quello che per negligenza e irriflessione era riuscito oscuro e confuso, ad abbandonare imprese ardue e impossibili, a riconoscere l'avventatezza delle asserzioni arrischiate, le storture di certi ragionamenti, la pigrizia della faciloneria e della presunzione. Ma insieme con le asprezze, coi cipigli, con le risate sarcastiche e quella pennina piccina (sua specialità) — che si vedeva talvolta, di dietro alle spalle del maestro curvo sulle nostre prime bozze di stampa, cancellare, cancellare e riempire i margini, senza pietà, — insieme con tutto questo, uno sguardo affettuoso, una parola, sia pure accompagnata con una risata canzonatoria, e nelle grandi occasioni, quando si partiva alla fine dell'anno, un gesto improvviso con cui attirava a sè: — Dammi un bacio! — E poi, e poi, una pazienza senza limiti.

IX.

Santa pazienza! Anche quando era tutto preso dal suo lavoro personale, non si bussava alla porta di casa sua senza che egli ricevesse benignamente. Trovandolo

al tavolino, a scrivere (e scriveva veloce, tutto raccolto e chiuso in sè, che si entrava talvolta nel suo studio, anche annunziati, senza che egli s'accorgesse del nuovo venuto), non c'era caso che non deponesse la solita pennina, per piantare in fronte quegli occhi luccicanti, acuti, che pareva si ficcassero dentro alla testa dell' interlocutore. — Beh! che ti occorre? — Si andava spesso a chiedergli in prestito qualche libro, poichè tante opere che mancavano alla Biblioteca universitaria e alla Scuola Normale, si sapeva che si potevano trovare presso di lui. Egli infatti in più di trent'anni di assiduo febbrile lavoro e di appassionata incetta di collezioni, rarità bibliografiche, opuscoli di letteratura e di tutto l'enorme materiale storico che pel suo metodo di studiare il fatto letterario si connetteva con la letteratura, aveva raccolto una trentina di migliaia di volumi e una miscellanea scelta, ordinata, ricchissima. Per quanto dunque egli fosse occupato, non avveniva mai che dicesse: — Ora, figliuolo mio, ho da fare; torna domani. — E sì che, se non era un opuscolo legato nei volumi della miscellanea, della quale possedeva un catalogo, la ricerca non era facile; perchè non solo mancava il catalogo dei libri, ma questi in gran parte erano ammonticchiati in alte pile lungo le pareti di stanzette e corridoi bui, che formavano, nella casa del Lungarno Galileo, dove per molti anni il D'Ancona abitò, il labirinto attraverso il quale si giungeva nel suo luminoso studio dove era raccolta in grandi scaffali tutta la miscellanea. Alla nostra domanda egli si fermava, frugava nella memoria e usciva sempre nella stessa esclamazione d' incertezza, che le prime volte toglieva la speranza e la voglia di insistere nella richiesta: — A trovarlo! E dove sarà? — Ma se non l' ha a portata di mano, lasci fare, Professore, e mi scusi; non s' incomodi. — Ma, no; una volta che aveva messo in moto quella sua memoria formidabile, egli non s'arrestava. E accendeva una candela stearica, e a quel fioco lume e pe-

ricoloso andava alla ricerca. E non c'era caso che la memoria gli fallisse; e non una volta tra le tante che io misi a questa dura prova la sua pazienza, accadde che il libro non si ripescasse. Andava sicuro a un angolo della casa, si faceva aiutare se c'era mucchi di libri da spostare, e quando di sotto spuntava quello che andavamo cercando, era una soddisfazione per lui, che esclamava trionfalmente: — Questa volta t' è andata bene. — Ed egli, così geloso dei suoi libri, ce li dava in prestito, segnandone il titolo accanto al nostro nome in una sua rubrichetta. Non prestava gli opuscoli della miscellanea legata in volumi che ne contenevano da trenta a quaranta ciascuno. Ma allora la sua pazienza e longanimità mi riusciva anche più ammirabile; perchè invitava a leggere l'opuscolo desiderato lì stesso, nel suo studio, a una tavola grande che era nel mezzo della stanza, mentre egli si rimetteva al suo tavolino presso alla finestra a lavorare, senza dar segno mai di fastidio per l'ospite vicino che, per quanto si sforzasse di non farsi sentire, turbava con la sua presenza la quiete della sua solitudine. Eppure il suo lavoro era così nervoso! Sento ancora, dopo quarant'anni, lo sbuffare come di una vaporiera di lui che fumava e fumava a grandi boccate i suoi grossi minghetti mentre scriveva, e la sua testa grigia si avvolgeva in una nube di fumo: era come l' impetuoso avanzare di una forza irruente, dinanzi alla quale io avrei voluto sparire, o, finita la mia lettura, allontanarmi, *insalutato hospite*, senza farmi sentire.

Quante volte, poi, caro Professore, ho sperimentato il fastidio dell' essere interrotti nel proprio lavoro, quando si sta scrivendo, anche dalle persone più care: e il mio pensiero è corso a te e ho benedetto la tua memoria! E ogni volta ti ho riveduto vivo, presente, e ho rimirato il tuo volto severo e benevolo, ho riudito la tua parola franca, calda, viva, animatrice; ho riprovato quella stessa sicurezza che infondeva nel mio animo ogni tua affermazione,

dietro alla quale intravvedevo una vasta dottrina tutta concatenata e salda come una ben costrutta grande biblioteca; ho riprovato la giovanile gioia che mi rienpì il petto quando mi dicesti che m'avresti pubblicato a stampa un mio saggio sulle commedie del Grazzini giudicandolo utile agli studi; e m' infondesti allora tanta fiducia nelle mie forze; e ho riudito quelle parole alte e commosse che andavano diritte al nostro cuore ogni volta che ti trovavi tra noi; come quando inaugurammo una nostra sala di lettura, con riviste e giornali quotidiani, e ci venisti tu col rettore, che era il Serafini, il grande giurista; ma egli non seppe dirci nulla e tu t' impadronisti degli animi nostri con la tua paterna parola piena e calda, nel dirci quanto tempo dovevamo concedere ai giornali, che cosa cercarvi, con che animo leggerli; e ci parlasti della patria senza rettorica, semplice e forte; o quando, laureati, ci raccogliesti l'ultima volta coi nostri professori a tavola, alla Scuola Normale, e ci salutasti pel viaggio che s' imprendeva, per la scuola e per la scienza, e ci esortasti a non dimenticar mai nella vita quella Scuola, buona madre che ci aveva allevati.

X.

Ci vedemmo poi ancora qualche volta, raramente. Al Maestro che sapeva tutto si ricorreva sempre nel corso dei nostri studi; ed era sempre pronto a rispondere, sempre dello stesso animo, come quando si era insieme a Pisa. Buon per me che non lo rividi più sulla fine, stanco, semicieco, sconsolato. Quando negli ultimi giorni della sua vita al poeta amico che gli restituiva un oggetto smarrito, confidava così la tristezza della vita, che gli s'era vuotata d'ogni gioia e d'ogni conforto:

> Se, com'appunto accadde in questi giorni,
> Entro le tue domestiche pareti
> Un oggetto mi casca

Uscendo all' improvviso dalla tasca,
Tu subito lo trovi e me 'l ritorni,
Ed io grato te 'n son sinceramente.
Ma sapess'tu, poeta,
Ritrovarmi egualmente
Tutto quel che del cuore e della mente
Dì per dì perdo, e fino ad or mi fea
Dolce apparir la vita e cara e lieta:
Nelle membra fiorente sanità,
Al lavoro costante alacrità,
Ardente culto di qualche alta idea,
Generose e gagliarde intenzïoni,
Visioni di bellezza e di bontà,
Sogni, spemi, illusioni ?...
Tutto ruinato è giù,
Tutto è smarrito, e no'l ritrovo più.

HEGEL E IL PENSIERO ITALIANO [1]

I.

Sono lieto di porgere a nome di questo Istituto, che ho l'onore di presiedere, a nome di tutti gli studiosi italiani, un saluto cordiale agli studiosi di Hegel qui convenuti da ogni nazione civile. Sono fiero di rivolger loro la parola qui in Roma, in questa nuova Roma, capo di una Italia nuova, che gli stranieri vengono oggi a visitare con un interesse nuovo. Un interesse che, certo, non si sostituisce agli antichi, per cui Roma da secoli e secoli fu già mèta al pellegrinaggio di tanti e tanti spiriti colti o pii d'ogni nazione anche più lontana; ma s'aggiunge a quelli, attraendo gli animi verso questo centro vivente di una singolare rivoluzione politica, sociale, morale, che è pure una profonda rivoluzione spirituale, e segna una nuova via al cammino dell'umanità verso il suo ideale, l'affrancamento dalla natura, la libertà. Sono orgoglioso di poter parlare qui come uno degli Italiani di questa nuova Italia; la quale finalmente può, nella libertà che è il regno dello spirito, onorare pubblicamente un filosofo come Hegel; il cui nome fu già per inveterati pregiudizî e ingiustificate quantunque spiegabili prevenzioni te-

---

[1] Discorso inaugurale del III Congresso Hegeliano in Roma, il 19 aprile 1933 nella sede dell' Istituto Italiano di studi germanici, in Roma, sul Gianicolo; e pubbl. nel *Leonardo*, 1933 e nelle *Verhandlungen des dritten Hegelkongress vom* 19 *bis* 23 *April* 1933 *in Rom*, Tubingen-Haarlem, 1934, pp. 9-20.

muto o aborrito, pronunziato con rispetto solo nel chiuso di pochi cenacoli intellettuali, essi stessi mal compresi e male giudicati e costretti a sequestrarsi dal consorzio vivo della cultura nazionale. Poichè in Italia durante il secolo decimonono si può dire che ci sia stato un vivace notevole movimento hegeliano, ma guardato in generale con sospetto e con diffidenza osteggiato, come pericolo da cui convenisse guardarsi, e quasi malattia da combattere con l' isolare, prima di tutto, gli ammalati. Fuori di quei cenacoli, nè Hegel nè gli hegeliani erano letti. I giudizi erano pronunziati *inaudito teste,* senza informazione diretta, senza esame, senza critica. Su per giù quel che avveniva anche in altri paesi; ma in Italia in maniera più evidente e significativa, perchè maggiore il distacco e più profondo il dissidio tra i risultati a cui lo studio di Hegel pervenne tra noi ad opera di quei pochi che aderirono alla sua filosofia, e l'educazione secolare e tradizionale dello spirito italiano.

Oggi non tutte le diffidenze sono dileguate; si sa, ogni tradizione, vinta e abbattuta che sia, lascia detriti che non si possono sgombrare rapidamente. Li conserva e difende l' ignoranza, infermità di cui l'uomo guarisce, senza dubbio, prima o poi, ma sempre lentamente. Hegel è un filosofo difficile, astruso: la sua intelligenza è impossibile a chi non sia dentro e sicuro nella storia della filosofia. La forma del suo pensiero perciò ha del gergo, il suo pensiero ha dell'esoterico. I dilettanti ne sono respinti, come dai libri di matematica, con una differenza che è tutta in pregiudizio di questa filosofia: con la differenza, che la materia delle matematiche concerne astrattezze che non toccano direttamente la vita, e di cui l'uomo può praticamente disinteressarsi; laddove la materia di ogni filosofia, quella di Hegel compresa, riguarda problemi la cui soluzione, critica o dommatica, è indispensabile e perciò immanente alla stessa vita spirituale d'ognuno:

è cosa sua, suo interesse, affare di casa sua, di cui altri non gli può parlare in maniera a lui inintelligibile senza offenderlo e irritarlo.

Comunque, il progresso compiuto dagli studî filosofici in Italia nell'ultimo trentennio, lo sviluppo nazionale della cultura filosofica e di ogni cultura, la cresciuta maturità spirituale del popolo italiano, la coscienza sempre più vigorosa che esso ha acquistato di quella potenza e perciò libertà del pensiero di cui Hegel è stato il massimo assertore, il risveglio presente di tutte le energie morali, che è condizione necessaria al raccogliersi del pensiero e all'affermarsi della personalità nella filosofia, ci consente di riunirci qui nel nome di Hegel, su questo colle sacro alle memorie gloriose del nazionale Risorgimento italiano, in cima al quale torreggia, nel cielo luminoso di Roma eterna, sul suo cavallo possente, l' Eroe della libertà, caro agli Italiani, caro a tutti i popoli che hanno una patria e nella patria, nello Stato, cercano e trovano il loro bene supremo, la libertà.

II.

Riuniti nel nome di Hegel, siamo noi filosofi hegeliani? Io sono del parere di quelli che ritengono, col buon senso, non dover mai l'aggettivo uccidere il sostantivo: e che perciò hegeliani si possa e si debba essere fino a tanto che questa caratteristica sia compatibile col carattere fondamentale della filosofia, nell' interesse e nel nome della quale siamo qui più propriamente riuniti. La quale filosofia lo stesso Hegel ci ha insegnato non essere sistema se non nel suo svolgimento storico, e cioè nel suo divenire: e la filosofia perciò non esser mai, ma farsi; non potersi mai ritrovare in un concetto chiuso e definito, ma doversi sempre realizzare attraverso il ripensamento immanente di tutto il suo sviluppo. Sicchè essere hege-

lianamente hegeliani non può oggi significare se non passare attraverso Hegel: studiare la sua filosofia, com'egli studiò Platone e Aristotele, Spinoza e Kant. Studiarla, s' intende, per approfondirne i motivi ideali, rifarne il cammino, correggerne i risultati, integrarli col frutto delle ricerche speculative posteriori; e insieme, per intendere i suoi problemi, come egli li pose e fu quindi in grado di darne la soluzione che ne diede; ristudiare tutta la storia della filosofia che egli tenne presente, e rivivere le esperienze tutte della vita e della storia che fecondarono il suo spirito, costituirono il suo pensiero, il mondo su cui si esercitò la sua riflessione; e una volta inteso quello che fu il punto di vista da cui egli guardò quel mondo, il principio e il metodo con cui lavorò a rendersi conto della realtà, riprendere a guardare questa realtà, che da un secolo ad oggi, da quando egli cessò di studiarla, si è rimutata: poichè la realtà è pensiero, cioè culmina e s'adegua a se stessa nella coscienza che viene attuando di se medesima; e questa coscienza cammina, cammina e si muta di continuo nella sua essenziale struttura.

Altri distingua in Hegel, o in altro qualsiasi filosofo, quanto è vivo e quanto è morto, come se la verità e l'errore potessero materialmente distinguersi e sceverarsi. Io preferisco dire che tutto Hegel è vivo; ma aggiungendo che tutto Hegel è morto. Morto come tutto che vive la vita dello spirito, che vive cioè rinnovandosi, non in una parte sì e in una parte no, ma nel suo intero, con ritmo il cui arresto sarebbe la morte. Quella morte che è nei ripetitori, che rimasticano formole sacre e vuote: quella monotonia, che è meccanismo, e perciò assenza di vita. A questo patto, sdegnando le formole e rivivendo lo spirito, continuandolo, e perciò studiando anche la lettera, si è vivi: a questo patto il nostro *Hegelbund* è un'associazione viva e seria di uomini che prendono sul serio la vita, e sopra tutto la filosofia.

III.

Noi Italiani oggi siamo e ci sentiamo legati, nel nostro pensiero filosofico, ad Hegel. Ma in questo modo. Ed hegeliani crediamo di essere e di dover essere senza voltare le spalle a quelle che sono le nostre più schiette, antiche e recenti, tradizioni nazionali: poichè, senza entrare ora in disquisizioni sottili e difficili che sarebbero qui inopportune, tutti convengono, e a ragione, che ci sono problemi e caratteri propri della speculazione di ogni popolo, come ce n' è di propri della filosofia di ogni filosofo. Ciascuno è filosofo a suo modo. Il che non toglie che ciascuno sia artista, quando è, o sia filosofo, per tutti e non per sè solamente.

Dunque, hegeliani, noi in Italia a modo nostro. Il quale modo, a sentire taluni degli scrittori nostri, sarebbe quello di Tommaso d'Aquino e di Dante, o, a sentire altri, quello di Leonardo e di Galileo. E noi non lo neghiamo: soltanto, hegelianamente, diciamo che questi pensatori che ho nominati, non hanno quel significato che s' immaginano coloro che negano ogni punto di contatto e ogni comunanza o affinità speculativa tra il pensiero italiano e quello di Hegel. Diciamo che i detti pensatori, come tutti i pensatori, hanno un significato storico, e non si possono intendere se non si collocano nel loro tempo, ossia nel posto che a ciascuno di essi viene assegnato dal movimento spirituale a cui egli appartiene e dal quale non si può distaccare senza diventare qualcosa di astratto e inintelligibile. Noi crediamo nella Provvidenza, nella razionalità della storia; e ci ripugna di vedere in questa il giuoco e il capriccio dell' irrazionale, che, a dar retta a certi mummificatori di sistemi, avrebbe potere di spaziare per intere epoche storiche molte volte secolari. Dunque, Tommaso, sì, con la sua intellettualistica energia siste-

matrice della cristiana e cioè spiritualistica dottrina medievale; e anche Dante, con quella sua potente aspirazione alla rivendicazione morale dell'umano pur nella concezione teologica della Scolastica; e anche Leonardo, con i suoi profondi ammonimenti in favore della natura e dell'esperienza; e Galileo, con la sua magnanima difesa ed esaltazione della disciplina e della libertà del pensare scientifico; ma Leonardo e Galileo con la loro mentalità neoplatoneggiante educata nella Firenze di Ficino, di Pico e poi nella nuova filosofia naturalistica del Rinascimento; e insieme con essi Telesio, Bruno e Campanella. I quali, se nella filosofia deve cercarsi l'espressione più alta ed aperta delle segrete ispirazioni e delle ragioni essenziali di una civiltà, rivelano più compiutamente ed esattamente quel che fosse e quel che volesse nel Rinascimento — in quel primo individuarsi del popolo italiano entrato nella storia coi Comuni, con l' idealizzamento e umanizzazione della vita per mezzo dell'arte e della cultura più squisita, con la scoperta dell'America, con la fremente affermazione della volontà personale — il pensiero italiano. Tommaso d'Aquino, attraverso la oscura, passionata, torbida, travagliata e dolorosa storia del suo stesso ordine domenicano, è diventato Bruno, è diventato Campanella: che per la loro filosofia soffrono ogni martirio, poichè la loro filosofia vivono come la loro stessa vita. Il rogo dell'uno, la quasi trentennale prigionia e le torture inenarrabili dell'altro conferiscono al dramma del Rinascimento italiano un carattere tragico, simbolo della serietà religiosa di quella filosofia. I suoi persecutori crederanno averla spenta; ma se la vedranno risorgere innanzi, più viva e potente, nella filosofia moderna, soprattutto in Hegel. Il quale da Schelling, Jacobi, Spinoza sarà ricondotto a Bruno, il rappresentante eroico del pensiero italiano di quella età che fu per tutta Europa di profondo rinnovamento; e nel Bruno sentirà agitarsi, come alle sue radici, la vita del suo stesso spirito.

IV.

Il naturalismo di Bruno e dei filosofi italiani del Quattro e del Cinquecento che gli fanno corona, non è certamente l' idealismo hegeliano. Per giungere all' idealismo Spinoza, che geometrizza la divina natura bruniana, deve passare attraverso il dinamismo della monade leibniziana, attraverso lo scetticismo di Hume e la critica di Kant. Ma l' idealismo hegeliano non uscirebbe dall' involucro immaterialistico di Berkeley, nè dal fenomeno soggettivo di Kant, senza quel naturalismo che Spinoza, e prima Bruno, aveva piantato negli animi: quel fermo sentire nel fondo dell' Io la stessa natura naturante, l'universo, Dio; che non era nè anche in Bruno un vanificare la umana persona nel tutto, ma il tutto accogliere e concentrare nella persona, sciolta perciò e redenta dai limiti della sua particolare transeunte e mortale natura e fatta partecipe del divino essere, della verità e del bene. Questo immanentismo, che non è perciò negazione del divino, ma dell'astratta intellettualistica divinità, e anzichè retrocedere dal cristiano spiritualismo all' intellettualismo e naturalismo greco, è un grande passo nello svolgimento della coscienza cristiana della vita, con la sua religiosità ed eticità, questo immanentismo bruniano è un manifesto precorrimento del filosofare hegeliano; tanto più storicamente significativo quando si consideri che, a differenza di Spinoza, fermo nel pensare deduttivo e cioè nel concetto di una realtà e verità statica e identica, cioè immediata, naturale *deteriori sensu*, Bruno vede o intravvede la necessità di una logica dialettica, ed entusiasticamente accetta il concetto del Cusano della coincidenza degli opposti, che ritiene rivelatore dei « massimi segreti di natura ». Dialettica e immanentismo non sono due colonne del sistema hegeliano ?

V.

Dopo il Rinascimento, in rapporto con esso più che fino a pochi anni fa non si credesse, e con Descartes, e con Spinoza, ecco sul tramonto del secolo XVII levarsi un italiano di alta statura, pensatore di grandissima originalità, il quale riempie di sè la prima metà del secolo seguente: Giambattista Vico. Un filosofo oscuro, e perciò poco conosciuto, anche in Italia, quantunque celeberrimo: oscuro per la profondità e la quasi irrompente energia de' suoi motivi, per la molteplicità incomposta delle idee intuite e tumultuariamente accolte nel sistema rapidamente abbozzato in ripetuti tentativi, fatti nel corso di una vita di angosciosa miseria e di travaglio interiore, tra umilianti depressioni e sublimi rapimenti nella gioiosa contemplazione delle riportate vittorie intellettuali; ma oscuro altresì per il contrasto tra la sostanza nuova del suo pensiero e le forme tradizionali della sua educazione spirituale e delle sue personali credenze, quasi tra la vita interna e segreta del suo spirito e il linguaggio in cui si sforzò di esprimere quella sua vita: insoddisfatto sempre d'ogni espressione raggiunta. Lo dimostra quasi *ad oculos* la lunghissima e complicatissima storia delle successive redazioni e delle variazioni incessanti della sua opera maggiore, intorno alla quale lavorò senza posa dal 1717 (o '18) fino al 1744: ossia da quando se ne propose e ne affrontò il problema, fino al giorno della morte. Oscuro, e tuttavia, come tanti altri filosofi oscuri, antichi e moderni, dotato di grandissima attrattiva, e capace di esercitare una vasta azione di influenze e suggestioni, per quel lampeggiare di verità attraverso la nuvolaglia delle affermazioni incongrue od ingenue, delle ripetizioni perturbatrici, delle deduzioni arrischiate, delle allusioni storiche arbitrarie, della erudizione sovrab-

bondante e spesso inesatta attinta direttamente a una memoria spadroneggiata da una ragione impazientemente costruttiva. Ma la sua filosofia, pure operando per più d'un secolo piuttosto per ispirazioni ed impulsi che per comprensione razionale e metodica sullo svolgimento del pensiero italiano, non fu sistematicamente interpretata ed intesa, se non intorno al 1860, per merito d'uno storico della filosofia italiana, che da Hegel apprese a pensare filosoficamente e a filosoficamente, cioè adeguatamente, interpretare i filosofi. Fu come una scoperta. Vico finalmente acquistò la coscienza organata e logica del suo pensiero. Si vide che la « scienza nuova » che egli potè vantarsi di avere scritta, non era, come si era creduto, una semplice filosofia della storia da servire di guida e di canone alla ricerca filologica, ma una nuova filosofia, o metafisica nel miglior significato: una filosofia cioè della stessa realtà, concepita come spirito (« mente », diceva Vico): non più natura, come già per Bruno, ma libertà, « senso comune », o pensiero universale, che comincia come senso e si fa ragione, consapevole di sè; e non rispecchia la realtà, ma ne è il principio interno e costruttivo; crea il mondo delle nazioni (la storia) e perciò lo conosce, poichè l'oggetto della cognizione è il prodotto della sua attività costruttiva: un costruire logico, razionale, quantunque della propria razionalità acquisti solo da ultimo spiegata coscienza. Quindi un mondo tutto trasparente, umano in quanto divino: prodotto di una mente, che è mente assoluta. In cui la verità non è più immediata, ma sviluppo di sè, e la filosofia coincide con la filologia, perchè il vero è il fatto: *verum ipsum factum*. Quindi non più analisi, ma sintesi; non deduzione dell'identico, ma dialettica. *In nuce*, non pure Kant mezzo secolo prima della *Critica*, ma Hegel, e il suo concetto della logica come movimento eterno del pensiero che è lo stesso movimento del pensiero nel tempo; quindi il suo concetto della storia, tutta divina e realizzatrice del

mondo; quindi pure il suo concetto della medesimezza dell'umano e del divino (Provvidenza divina che è la stessa logica della mente umana). Che non è panteismo, ma spiritualismo, poichè non c' è spirito se quello che si dice tale non sia da sè e libero, se non contenga in se stesso il principio del suo proprio essere ed operare.

Vico rimane ignoto a Hegel. Ma, in Italia, quando al sensismo e allo illuminismo del secolo XVIII sottentrò nel periodo romantico anche fra noi la riscossa dello spirito speculativo, prima critico e kantiano in Galluppi, poi costruttivo e metafisico con Rosmini e Gioberti, e risorse il senso religioso della vita, e si svegliò la coscienza morale del popolo anelante alla sua indipendenza politica, che è per il cittadino tutt'uno con la sua autonomia e cioè col sentimento della propria sostanzialità e dignità — tanto che si cominciò ad affrontare da capo il martirio per un' idea, e le prigioni si riempirono di patrioti, e gli Italiani cercarono la patria nell'esilio o nella segreta preparazione alla lotta, alla guerra, alla morte — allora nella seconda forma della filosofia giobertiana (nei *Prolegomeni*) si comincia a parlare di dialettica, che contemperi l'astratta libertà della repubblica mazziniana con la civile monarchia dei liberali più moderati e più curanti della realtà storica italiana ed europea, e le esigenze della civiltà laica e della scienza concilii con le necessità del sentimento religioso, e armonizzi tutte le forze contrastanti dal cui concorso poteva aspettarsi la nuova storia e la nuova Italia. Ed ecco il famoso « ontologismo » giobertiano, al contatto di Hegel, conosciuto imperfettamente attraverso le prime traduzioni italiane ed esposizioni francesi, approfondirsi e svelarsi come uno « psicologismo trascendente », ossia come quella metafisica che nella sua *Scienza della logica* Hegel aveva ricavata, attraverso la *Dottrina della scienza* e il *Sistema dell' idealismo trascendentale*, dalla kantiana « Logica trascendentale ». I postumi frammenti della *Protologia* gio-

bertiana sono percorsi da concetti hegeliani, quantunque derivanti dalla logica maturazione delle dottrine da cui l'abate torinese prese originariamente le mosse. E quando, dopo l'ultimo libro del Gioberti (*Del rinnovamento civile d' Italia*, 1851), ebbe inizio l'ultimo e conclusivo periodo del Risorgimento, in cui Cavour attuò genialmente la nuova politica preconizzata in quel magnifico libro, e lo spirito italiano si assoggettò a nuova feconda disciplina, e le menti pure si accinsero alla revisione critica e alla ricostruzione della propria storia e della propria cultura per mettersi onorevolmente al paragone della scienza fiorente nelle maggiori nazioni di Europa a fianco delle quali la italiana rivendicava il suo posto; allora in Torino stessa, dove batteva il cuore d' Italia e convenivano da ogni provincia gli artefici della patria da tanti secoli desiderata e ora voluta, tra i meridionali che più spregiudicatamente e bramosamente s'erano accostati alla filosofia tedesca che allora in Europa teneva il primato, furono due scrittori di gran polso che in quegli anni di fervida preparazione immediatamente precedenti alla formazione e proclamazione del Regno d' Italia dissero parole affatto nuove nella storia del pensiero italiano e gettarono le fondamenta di quella filosofia alla quale doveva poi lavorare e tuttavia lavora il pensiero della nazione risorta a vita autonoma e a una sua missione storica: Bertrando Spaventa e Francesco de Sanctis.

VI.

Entrambi hegeliani, sebbene il De Sanctis, ingegno più geniale e robusto, dopo i primi passi si movesse poi sempre con maggiore originalità e franchezza; ma entrambi sollevati dallo studio di Hegel al concetto della vita, che fu il nerbo di tutto il loro pensiero. L'uno, lo Spaventa, per la sua prima educazione mentale, più rivolto ai pro-

blemi logici, gnoseologici e metafisici; l'altro intento invece alla meditazione della storia e particolarmente dell'arte: creatore, in certo senso, della coscienza critica della letteratura italiana e, per l' intelligenza di questa, della storia della nostra civiltà. Scrittori, l'uno e l'altro, di prim'ordine, quantunque diversissimi, come era naturale dati i loro diversi interessi, di tono e di stile: l'uno tutto analisi, l'altro tutta sintesi; l'uno freddo, geometrico, asciutto, a tratti umorista ed ironico; l'altro ingenuo, caldo, eloquente, ricco di scorci e di commossa fantasia.

Allo Spaventa si deve la prima storia della filosofia italiana. Egli indicò tutta l'originalità e l' importanza universale dei nostri filosofi del Rinascimento. Scoprì (come ho accennato prima) Vico, anticipatore di Kant, e assertore della stessa filosofia che doveva prender corpo di sistema per opera di Hegel. Dimostrò come i nostri filosofi della prima metà del sec. XIX, pur combattendo le dottrine kantiane interpretate come tendenti a un soggettivismo scettico, si movevano sullo stesso terreno e riuscivano, malgrado i loro propositi, a risultati analoghi. Com'era poi chiaro nell'ultimo e maggiore di essi, nel Gioberti, benchè questi fosse morto prima di dar forma compiuta al proprio pensiero, e negli ultimi anni della sua vita si fosse distratto in cure politiche e in polemiche contingenti. Spaventa con questa sua storia e con le critiche stringate, argute, talora sarcastiche e pungenti dei filosofi contemporanei, italiani e stranieri, sciolse lo spirito italiano dalle preoccupazioni antiche del dommatismo religioso intollerante e tradizionale della Chiesa e della scuola, e gli fece acquistare il senso vivo della libera filosofia, che è la sola vera filosofia. Quanti in Italia hanno filosofato dopo Spaventa, d'accordo o in contrasto con lui, se hanno pensato e cercato la verità senz'altra preoccupazione che quella della verità, senz'altro fine che quello di risolvere i problemi sorti nel loro spirito dalla propria esperienza di uomini, e di uomini colti, e del loro tempo,

sono stati tutti, direttamente o indirettamente, scolari dello Spaventa convinti con lui di continuare la sola tradizione schiettamente filosofica dello spirito italiano.

Verso Hegel Spaventa si propose di comportarsi come tutti gli altri insigni hegeliani di Europa, segnatamente tedeschi: come gli Erdmann, i Fischer e simili: esporre e interpretare la dottrina del maestro. Ne' corsi delle sue lezioni espose tutta l' *Enciclopedia*, rifacendosi dalla *Fenomenologia*, a cui qualche volta preferì — per ottenere lo stesso scopo di raggiungere il principio (il Primo, com'egli diceva) o il punto di vista della Logica, che è il punto di vista della scienza assoluta, — una critica della recente filosofia italiana: qualche cosa di simile a ciò che Hegel stesso fa nella introduzione alla sua *Enciclopedia*. Ne' suoi scritti riassunse e rielaborò la *Fenomenologia dello spirito* (come « teoria della cognizione ») e la *Logica*; e poi la *Filosofia del diritto*. Ma in speciali memorie accademiche approfondì o ripensò per suo conto alcuni dei problemi fondamentali, sia per tentarne una soluzione più rigorosa, sia per difendere la dottrina hegeliana da opposizioni recenti che nascevano da principii filosofici inferiori. Il suo problema — lo meditò per circa un ventennio fino alla morte — fu quello del modo in cui s'avesse a intendere il concetto del divenire, e cioè della dialettica che è infatti il problema centrale della filosofia di Hegel: il problema che s' incontra sulla soglia della logica, circa il nesso delle prime categorie: essere, non-essere, divenire; che è, com' è noto, il rompicapo di tutti i commentatori della logica hegeliana. Spaventa ha, secondo me, il grande merito di aver veduto che il problema è insolubile se non si esce dal terreno in cui Hegel e i suoi interpreti insistono, analizzando il concetto dell'essere, come un concetto definito, nel cui contenuto sia da trovare il non-essere, e quindi il divenire; e se non si passa a considerare questo rapporto dell'essere col suo opposto come un atto, un processo: il processo dello stesso pensiero che, pensando

e cioè attuandosi, non può essere senza non-essere. Conversione, dunque, del pensiero su se stesso. Ritorno dal logo ipostatizzato e contemplato come oggetto del pensiero che lo pensa e ripensa, all'atto del pensare. Quindi, nuovo assoluto soggettivismo; e spiritualismo più rigoroso che non fosse propriamente quello di Hegel.

Questo uno dei problemi intorno ai quali si affatica ancora il pensiero italiano, che vede nello Spaventa il suo maggiore antesignano.

VII.

Di Francesco de Sanctis gl' Italiani, che oggi lo intendono molto più dei coetanei, celebrano quest'anno il cinquantenario della morte. Celebrano in lui il critico e interprete insuperato dei capolavori della loro poesia, e il grande storico di tutta la loro letteratura. Tra i suoi *Saggi critici* alcune sue interpretazioni sono lette e rilette ed esaltate come alcune delle pagine più belle, più vere, più profonde, più istruttive e più edificanti che siano state mai scritte in lingua italiana. Più ci si allontana nel tempo da questo scrittore, e più egli grandeggia, e più è vicino al nostro spirito e al nostro cuore come uno dei maggiori nostri educatori, uno dei nostri padri spirituali. Egli è sì un critico letterario, ma sopra tutto è un grande spirito, un ingegno altamente dotato: alta umanità, ossia alta comprensione della vita, e perciò grande amore degli uomini e del mondo. Grande pensatore, e perciò grande educatore. Leggere i suoi scritti, è non solo intendere quel che non s'era inteso, ma sentire di più, vedersi allargare innanzi l'orizzonte, sentirsi crescere di dentro le forze e l'animo. Filosofia ottimista, ma di un ottimismo severo. Tutta rivolta all' ideale, come sostanza del mondo; ma a un ideale concreto, che bisogna perciò riconoscere ne' suoi limiti, i quali non ne menomano il valore, anzi lo attuano, e gli dànno consistenza e realtà. Filosofia del-

l' immanenza e dialettica come quella di Bruno e di Vico, del cui pensiero la *Storia della letteratura italiana* del De Sanctis infatti contiene una viva esposizione. Aperta, come forse in nessun altro degli scrittori che muovono da Hegel, all' intelligenza del concreto, del particolare in cui l' idea si cala, come dice De Sanctis, e vive; e perciò, pel suo stesso orientamento e indirizzo, vòlta allo studio e all' intuizione dell'arte. Di cui si attribuisce al De Sanctis una teoria che è sua, ma che storicamente non si intenderebbe se non si riconnettesse all'estetica, e in generale alla filosofia di Hegel.

L'estetica del De Sanctis è l'estetica dell'arte autonoma rispetto alla moralità, alla religione, alla filosofia: forma, non contenuto. Il quale però (egli avvertiva) non è soppresso, nè messo da parte, bensì considerato come un antecedente, una condizione dell'arte: un antecedente che l'arte supera e annulla, nel senso hegeliano di questo termine: cioè annulla come astratto contenuto assorbendolo nella forma. Questa perciò non si aggiunge a quello, come la vecchia rettorica immaginava e pretendeva: quando nasce l'arte, c' è la forma e non c' è più il contenuto. In questo senso, ma solo in questo senso, « l'arte per l'arte ». Tanto più reale, effettiva ed efficace, tanto più potente, quanto più ricco ed umano, più pregno di verità e di etico e religioso valore che il suo contenuto.

Estetica della pura forma. Ma che è questa forma? Esteriorità sensibile, aveva detto Hegel; immediatezza, intuizione, corporeità o naturalità, condizione d'ogni rappresentazione sensibile. In De Sanctis questo concetto è sempre sottinteso; e non si potrebbe comprender la sua critica senza questo presupposto. Ma in De Sanctis è pure innegabile una tendenza a interiorizzare tale immediatezza, per cercarla nel sentimento, nella soggettività dell'artista, dove, come egli dice, deve aver vita il contenuto, muovendo il cervello e partecipando al calore di questo movimento.

Anche questo problema del De Sanctis è stato ripreso dalla filosofia italiana negli ultimi decennii; e ha dato luogo a una ricca letteratura. È tuttavia uno dei problemi vivi della nostra cultura. Cultura italiana, la quale, come ogni cultura che vuole svilupparsi e cioè vivere, si tiene stretta a se stessa, e perciò al suo passato; ma non si chiude in sè e non ha nessun motivo per negare i suoi debiti verso il pensiero di tutte le nazioni creatrici della civiltà; verso tutti gli artisti, verso tutti i pensatori. Così ogni uomo ha una personalità, la conserva, la sviluppa, la arricchisce, conversando cogli altri uomini e profittando della conversazione.

IL PENSIERO ITALIANO DEL SECOLO XIX [1]

I.

Il decimonono è il secolo della formazione della nazione italiana come nazione politicamente e positivamente costituita, in cui la coscienza del popolo cessa di essere un' idea e diventa una realtà.

S' intende bensì che lo stesso movimento per cui il popolo italiano diventò una tale realtà, non si inizia in modo assoluto in quel periodo circoscritto di tempo, e non si spiega da chi non rimonti alle origini del risveglio e al primo determinarsi di quelle esigenze spirituali, in cui la coscienza nazionale consiste. Ricerca, che si può rifare dalla fine del secolo XVIII, può risalire fino all'epoca delle Riforme; ma può anche indietreggiare fino al Rinascimento, e magari (perchè no ?) fino al Medio Evo. Basti rammentare il concetto che della storia d' Italia ebbero negli anni stessi del primo Risorgimento i neoguelfi.

S' intende del pari che, quando si parla di secolo XIX come del secolo delle origini dello Stato unitario italiano, il nostro pensiero si riferisce non alla storia particolare delle genti chiuse tra le Alpi e il mare e sequestrate dagli altri popoli europei, bensì a tutta la storia del mondo che quella italiana rende comprensibile. Nè le correnti spirituali che confluiscono nella storia della nuova Italia

[1] Discorso tenuto a Lugano il 27 aprile 1928; pubbl. in un opuscolo, Milano, Treves, 1928.

sarebbero intelligibili a chi non tenesse conto del pensiero contemporaneo universale.

Già nessuna storia si ritaglia dalla tela unica, in cui la vita dell'umanità si spiega attraverso tutta la terra e tutti i tempi. Osservazione ovvia, e che io vi prego di scusarmi di avere accennata. Ma m' è sembrata necessaria per avvertire, poichè può essere opportuno, che questo è un lato solo della verità. La quale, a rigore, negando la legittimità di ogni periodizzamento e configurazione particolare della storia, di deduzione in deduzione riesce alla negazione di ogni diritto di rappresentazione biografica. Ciò che si può anche sostenere da un punto di vista astrattamente logico e conseguenziario, ma che pochi saranno disposti ad ammettere. C' è infatti un altro lato della verità: per cui si vede che oltre la tela universale ci sono i particolari disegni intessuti sulla trama, dai quali la tela stessa riceve valore. Oltre lo sfondo, ci sono le figure che animano il quadro. Oltre il pensiero, c' è la individualità. Oltre l' individualità del singolo, c' è quella della città, del popolo, dell'epoca, della scuola, di ogni realtà storica che abbia avuto una sua coscienza, con una sua ispirazione, una sua aspirazione, con una sua idea e una sua volontà. Questa coscienza sorge e si manifesta nel distacco e nella opposizione con ciò che una individualità nega e combatte, e contro di cui si afferma. La polemica è il contrassegno della personalità che si distingue, e distinguendosi si fa valere, e prende il suo posto nel mondo, che non potrebbe conquistare nè difendere senza lotta.

A questo titolo ha la sua individualità il secolo decimonono della storia italiana; poichè in cotesto periodo il popolo d' Italia acquista una nuova coscienza di sè, che è volontà di rinnovamento, quindi lotta contro il suo proprio passato. Ed è volontà di autonomia e indipendenza politica dalle altre nazioni, quindi concorrenza, contrasto con le medesime. Travaglio politico, con le sue

agitazioni, rivoluzioni e guerre, cioè attivo, positivo, energico, storicamente efficace; ma anche, e prima di tutto, travaglio interiore, di pensiero, anzi di spirito; come accade sempre che la lotta politica tragga la sua origine dal profondo di una nuova individualità storica.

Io vi parlerò del travaglio dello spirito italiano nel secolo passato. La storia di questo travaglio può gettar qualche luce sulla storia politica del secolo, ma può anche riverberarne sulla presente vita italiana, sulla quale oggi sono rivolti gli occhi di quanti nel mondo hanno gusto e interesse per le cose politiche e per i grandi drammi delle nazioni.

II.

Per intendere l'anima del secolo, esso va diviso in due parti, separate e distinte dal grande intermezzo del decennio piemontese, in cui si raccoglie e domina l'azione del Cavour. Da una parte, l'età della preparazione, che rende possibile questa azione, che è politica, amministrativa, diplomatica, militare; dall'altra parte, l'età dello svolgimento e compimento, della riflessione e della critica.

L'età della preparazione chiude in sè uno dei periodi più splendidi della storia dello spirito umano: splendido di prove del vigore più alto dello spirito, come potenza etica e creatrice; e gli Italiani non possono ricordare quella età senza esaltarsi e insieme umiliarsi. Umiliarsi nel sentimento del contrasto tra gli spiriti privilegiati di quell'età e le proprie debolezze. Esaltarsi nella memoria degli antenati magnanimi che in quella prima metà del secolo nell'arte, nella religione, nella filosofia, nell'azione si levarono a grande altezza con purezza singolare di fede, con devozione assoluta di tutta la vita all'ideale, con intera e perfetta unità di pensare e di agire, di intelletto e di volontà, di idee e di sentimento:

caratteri interi, preparati a qualunque cimento, martiri risoluti e sempre pronti della propria fede. Tempre ideali di umanità, da far dubitare lo storico che le vagheggi e le intenda nella loro passione, non siano per avventura personaggi effigiati da una fantasia di artista, anzi che uomini realmente vissuti in mezzo agli uomini.

Caratteri interi, come si può essere soltanto quando tutte siano spiegate e potenziate le energie dello spirito, e i profondi convincimenti morali, che purificano e rinsaldano le volontà, siano radicati in anime ricche di sentimento e vibranti d' impeto ideale, ma insieme investite e pervase dal soffio religioso del mistero della vita con le sue leggi infrangibili e le meraviglie del suo cammino provvidenziale; in anime seriamente pensose e tenaci nello sforzo di tutto abbracciare nel pensiero e comprendere, per non lasciarsi sopraffare dalle difficoltà che fiaccherebbero la fede e smorzerebbero ogni ardimento e lo stesso coraggio di sostener questa vita, tante volte così dura e tribolata. Dopo Dante, che alle origini aveva raffigurato il tipo di questa umanità potente pel felice sviluppo ed equilibrio di tutte le sue forze spirituali, l' Italia aveva avuto poeti ed artisti, scienziati e filosofi, uomini politici e spiriti mistici o teologi insigni; ma nessun uomo forse e nessuna età, in cui quelle forze si componessero in piena armonia, capace di tutte portarle al massimo grado di efficienza e insieme di idealità.

II.

Fino alla Rivoluzione e a Napoleone lo spirito italiano fu frammentario, unilaterale, e perciò individualista, e quindi inetto alla concentrazione e alla sintesi morale dell'operare politico; l' Italia fu più una memoria archeologica o un'utopia letteraria che una realtà spirituale, attuale e operosa. Quando la Santa Alleanza sgombra la penisola dai Francesi, e vi restaura i vecchi governi,

gl' Italiani non sono più quelli. Sotto la scorza della restaurazione comincia a covare una nuova anima. La quale condanna e respinge tutte le forme del pensiero e della cultura, che erano state l'ultima importazione esotica: la cultura razionalistica e classicistica e il pensiero antistorico e materialistico venuti di Francia nel Settecento; ma condanna insieme e respinge l'accademismo e il letteratume, lo scolasticismo e l'erudizionismo della vecchia tradizione indigena degli abati e dei cavalieri frivoli o pedanti, gravi od eleganti, ma oziosi e dissipati.

Ha un nuovo modo di sentire e trattare la vita, dacchè il Buonaparte mise le armi in mano agli Italiani da secoli dissueti dalla milizia, e li trasse a combattere nelle sue guerre, e parlò loro di Italia, e gliene fece intravvedere possibile una unità tra le rivoluzioni e l'agitarsi dei popoli e il combinarsi vario degli interessi de' regnanti; e chiamò i ceti medi al maneggio dei pubblici negozi, e fece loro sentire il gusto dell'azione politica, provando col fatto come arditamente si potesse riformare od abbattere anche gl' istituti più antichi e mutare con la volontà illuminata l'aspetto e l'assetto della vita sociale. Anche in Italia insomma gli uomini cominciarono ad accorgersi che nel mondo c'era da fare, solo che si volesse e che si prendesse le cose sul serio.

III.

Nuova anima, che parve trovare la sua espressione più compiuta in una persona che fu per qualche decennio il modello e la guida spirituale di questa nuova Italia: Alessandro Manzoni. Al quale nel '37 il Gioberti nella conclusione del primo libro in cui egli cominciò a tracciare il programma morale del Risorgimento, indirizzava come al loro comune ideale, gli sguardi de' connazionali. E neppur lo nominava, tanto lo sapeva presente agli animi di tutti.

Manzoni, poeta di un estro lirico come forse non ne aveva avuto mai la letteratura italiana, credente ferventissimo nel cui cuore si raccoglieva e pulsava l'onda mistica delle recenti correnti gianseniste e neocattoliche, onde lo spirito francese e italiano, dopo le negazioni scettiche e intellettualistiche della filosofia illuminista, era tornato in quegli anni a dissetare l'antico ardore del trascendente. Pensatore ferrato nella meditazione così dei più formidabili razionalisti del secolo decimottavo come delle dottrine con cui il nuovo secolo reagiva ad essi; appassionato egli stesso dell' indagine speculativa, onde la intelligenza vien facendo la maggior luce possibile nel mondo in cui l'uomo vive. Ma poeta, credente e filosofo, che, a differenza di quel che era per solito avvenuto agli Italiani, non è disposto a distinguere tra il proprio animo di poeta, credente e filosofo e il proprio animo di uomo. Quindi una poesia sgorgante dalla più intima scaturigine del cuore, donde ci vengono le ispirazioni irriflesse e irresistibili verso le persone che amiamo e verso le cose che abbiamo a cuore.

In questi ultimi tempi, come ai giorni stessi del Manzoni, i frigidi pedanti, dei quali non si spegnerà mai la razza, non hanno avuto occhi per vedere questa intera umanità manzoniana; e hanno almanaccato su certi superficiali aspetti di quello spirito singolare, alieno dalla lotta pratica e dai sociali contrasti non che dagli stessi fastidi che il commercio con gli altri uomini procura ad ognuno che persegua con grande amore le sue idee e i suoi fantasmi. E si è accusata la sua ferma fede nella Provvidenza trascendente, alle cui mani l'uomo possa illudersi di affidare i propri interessi e perfino l'adempimento dei propri doveri. Questo abbandono di sè e del proprio posto non è dello spirito manzoniano, ancorchè esso vibri tutto del sentimento della potenza benefica delle forze divine da cui l'uomo è avvolto e sorretto.

Ma il Manzoni non va guardato da questo aspetto, e

tanto meno nella piccola cronaca della sua attività di uomo e di cittadino; la quale non interessò, nè poteva interessare i contemporanei, al cui sguardo invece egli rifulse come faro di vita nuova. Egli va cercato dove fu grande e vive eterno: nella sua poesia, dove la fiamma della sua fede e la solida struttura del suo pensiero si immedesimano con la sua stessa individualità, e sono la sua tempra spirituale, la sua vita, il sentimento che prorompe nel canto degli Inni e dei Cori o nella vasta lirica del romanzo, ove l'aura divina dello spirito circonfonde l'uomo e la natura, e ogni tumulto di passioni si placa nel sereno dell'eterno e dell' infinito.

IV.

Molto è stato detto e scritto della diversità radicale tra romanticismo italiano e romanticismo tedesco o francese; e con l'attenzione tutta rivolta a quello che tal movimento letterario fu presso queste altre nazioni, si è perfino negato che di un romanticismo italiano si possa parlare. Io dirò che ogni romantico ha il suo romanticismo, e che già in Italia il romanticismo del Berchet non è quello del Manzoni. Ma ciò non toglie che tra questi due, come tra tutti i romantici, ci sia un comune carattere che li distingue da quella poesia classica alla quale ciascun d'essi per suoi motivi sentì il bisogno di opporsi e per cui tutti si strinsero insieme, non foss'altro per l' identità del nemico da combattere. È ovvio, d'altra parte, che se si combatte uno stesso nemico, si deve pur avere uno stesso interesse da difendere. Verità, anche questa, forse troppo ovvia; ma è anche un bel caso che ci sia il bisogno di rammentarla per poter parlare del romanticismo manzoniano; il quale, nel suo nucleo vivo, non è solo del Manzoni, ma di tutto lo spirito italiano che in lui trovò espressione perfetta.

Questo romanticismo io penso che il Manzoni lo abbia intuito profondamente quando, nel 1823, si provò a definirlo non come il suo personale modo di pensare, ma come l'insieme delle idee comuni a tutta la scuola, a cui egli aderiva. E contro la classica teoria della imitazione faceva valere il nuovo concetto, che gli scrittori dovessero « avere ognuno un carattere proprio spiccato, e per dir così, personale »; contro le vecchie *regole* rettoriche, « inciampo agli scrittori di genio, arme in mano dei pedanti », osservava che esse non erano poi altro in origine che i *mezzi*, i *ritrovati* « messi in opera dai classici, perchè, suggeriti ad essi dalla natura particolare del loro soggetto, erano appropriati a quello, individuali per così dire »; constatava che i classici, « vedendo nel soggetto una forma sua propria, che non sarebbe potuta entrare nella stampa delle regole, hanno gettata via la stampa, hanno svolta la forma naturale del soggetto »; e insomma anticipava due principii vitali dell'estetica moderna, che sono poi un principio solo: l' individualità dell'opera d'arte, la cui forma è generata dalla sua stessa materia (tale materia, tale forma); e l' individualità dell'artista, che non può avere la sua norma se non in se medesimo. Due individualità che ne formano una sola, poichè l'artista non può trovare fuori di se stesso la materia o ispirazione della sua opera. E ne scaturisce la rivendicazione dell'assoluta originalità e libertà del genio, la cui potenza è fiaccata appena se ne cerchi la base fuori della sua più intima e personale individualità. Donde pure la necessità della modernità dell'arte, che non può toglier la sua materia dal mondo letterario delle antiche tradizioni pagane in uno spirito che pensi e senta cristianamente. Donde la necessità che la lingua del poeta non si prenda d'accatto da vecchi scrittori, ma si attinga naturalmente alla viva fonte dei parlanti. Donde lo studio della schiettezza, naturalezza e semplicità; ma, sopratutto, la serietà dell'arte.

V.

Quando il Manzoni si sforza di definire quello che dice « il principio generale a cui si possono ridurre tutti i sentimenti del *positivo* romantico », ed esce in quella sua celebre affermazione, che « la poesia deve proporsi l'utile per iscopo, il vero per soggetto e l' interessante per mezzo »; le espressioni che adopera, non sono certo precise; ed egli stessò, quando vi tornerà su, riconoscerà l'oscuro e il vago di quel *vero* assegnato all'arte, che può rispettarlo anche nella favola (*et meme dans la fable*): ma chi riguardi quella proposizione nel contesto e nello spirito della *Lettera sul romanticismo*, non può non vedere che quello che il Manzoni felicemente intuiva è il segno a cui per l'appunto mirava. È il segno a cui ci ha fatto guardare in tutta la sua polemica anticlassicista: l' intimità dell'animo; dove, nell' immediatezza del sentire, finchè non intervenga una riflessione fallace, tutto è vero; e niente vi si introduce che possa dirsi vero se non vi prenda vita, e vi si faccia sentimento, e l'anima lo senta come essere suo o parte del suo essere stesso, in quel rapporto tra noi e noi, tra noi e quel che è nostro, onde si genera l' interesse: che è quel tale *mezzo*, di cui parla il Manzoni, e cioè la forma propria dell'arte. E si genera una vita il cui fine si può dire l'*utile*. Non certo l'utile degli utilitari, ma l'utile che è il contrario del futile, del giuoco, dell'ozio, dell'accademia, della letteratura; l'utile, per cui l'uomo s'adopra e trova seria la vita; quello appunto che suscita e tien desto l' interesse che muove l'uomo a lavorare, lottare e travagliarsi senza posa; e che è il fine stesso a cui la poesia non può non tendere, spontaneamente, se il poeta reca e fonde nella sua poesia tutta la sua umanità; tutti i suoi convinci-

menti e i suoi bisogni spirituali, e quindi la passione che più forte possa scuotere il suo essere; anzi, propriamente parlando, questo suo essere, come si raccoglie nel suo sentire.

VI.

Questa la poetica del Manzoni. Ed è evidentemente, essa stessa, una dottrina della vita, ma insieme l'essenza della sua poesia. Poesia intima e profonda: grande poesia perchè intima, poichè scaturisce spontanea dalle più riposte fibre dell'essere del poeta, là dov'è la radice della sua individualità; grande poesia perchè profonda, in quanto questa individualità che esprime e di cui è forma, è una coscienza pervasa da questa idea dell'utile da cui non si deve mai, neppure per l'arte, distrarre lo sguardo: una coscienza cioè religiosamente temprata e compresa del senso del divino che aleggia per tutto, e tutto penetra e regge.

Se fosse stata una teoria, poteva sembrare una opinione discutibile, quantunque ben ragionata: una verità innanzi alla quale fosse da sospender l'assenso, e da accettarsi o no secondo l' indirizzo mentale e la intellettuale capacità di ciascuno. Ma la dottrina del Manzoni in lui è sentimento, e perciò poesia; e come sentimento, è alla radice stessa della vita spirituale; e ogni uomo, sol che vi rivolga l'animo, non può non intenderla, poichè il poeta gli fa battere subito il cuore, e lo attrae e rapisce nel suo mondo, che è la sua verità. Voi potrete infatti, a lettura finita e a mente fredda, riflettere sul sistema etico e filosofico manzoniano, criticarlo, trovarlo magari inferiore ai vostri bisogni spirituali; ma, finchè siete nel caldo della lettura e dentro all' interesse che questa suscita in voi, e siete presi nella commozione con cui il coro delle vergini avvolge Ermengarda morente; o siete travolti nella tempesta che si scatena nel cuore dell' Innominato

quando Dio si sveglia nel suo petto e non ancora si svela, e lo agita e squassa tra i ricordi pungenti del passato nefando e il sospetto pauroso del futuro terribile; o vedete spezzata la tracotanza di Rodrigo sotto il fulmine della peste che lo schianta; allora la vostra critica non ha luogo. Allora irresistibilmente dovete guardare il mondo con gli occhi del Manzoni, e porger l'animo aperto, di là dalla tragedia della vita, alla voce misteriosa che ci incuora da lungi una speranza e una fede confortatrici.

VII.

Parlo del Manzoni; ma s' intende che in lui accenno soltanto il tipico rappresentante della poesia italiana della età sua. Leopardi, per nominare solo l'altro grande contemporaneo, non dissomiglia da lui per l' intimità e profondità del suo poetare. In lui forse più letteratura, come in Manzoni forse più ragionamento; ma, dove Leopardi è Leopardi, dove la sua poesia fluisce limpida dalla sorgente, anche Leopardi, al pari di Manzoni, non è paragonabile a nessuno dei poeti italiani precedenti. La stessa intensità di sentire, lo stesso raccoglimento nell'ascoltare e farci ascoltare il battito del proprio cuore, la stessa presenza e immanenza del mondo (cioè della realtà che l'uomo vede e che desta in lui le sue più grandi passioni) nell'animo suo; la stessa fusione, la stessa vita. E d'altra parte, quella stessa serietà religiosa e, pur tra differenze che sono per certi aspetti contrasti, quella stessa fede robusta e invincibile nell' ideale: lo stesso tono etico, lo stesso vibrare dell'anima nel puro aere della umanità universale e dello spirito. Anche per Leopardi si può dire che la poesia abbia il vero per soggetto, l'utile per iscopo, e l' interessante per mezzo.

La poesia di questa età è la lirica della concezione religiosa della vita. Della concezione che doveva diven-

tare voce potente di un sentimento intensamente vissuto ed espresso in forma che potesse rapidamente apprendersi ai cuori e destare universalmente un bisogno e una forza di idealità.

VIII.

In questa spirituale temperie sorge Mazzini, altra espressione fondamentale del pensiero italiano della vigilia. Mazzini, il cui particolare credo politico si verrà via via infrangendo contro la dura realtà, ma la cui dottrina essenziale rimarrà forza viva e perpetua, una delle forme principali dell'anima italiana del Risorgimento. Dottrina difficile a definirsi, non meno di quella del Manzoni, in formule esatte, ma evidente anch'essa a chi si affiati con lo spirito mazziniano e intenda l'aspirazione e l' interno travaglio incessante che accompagna tutta l'azione di scrittore e di uomo politico di Giuseppe Mazzini. Quella dottrina, che dalla sua anima si comunicò agli spiriti tutti che credettero fermamente nell'unità italiana e la vollero, anche se praticamente, nei mezzi, si trovarono in disaccordo col grande Genovese. Dottrina romantica e manzoniana, ma attiva e storicamente significativa in una forma, che, a rigore, è l'antitesi della manzoniana. La quale fu sentimento e poesia; laddove quella del Mazzini fu fede e religione.

Mazzini, in verità, è forse lo spirito più religioso del secolo decimonono, per lo meno in Italia: di una religiosità che per ragioni storiche contingenti si distingue in modo netto non solo dal cattolicismo, ma dallo stesso cristianesimo, quantunque profondamente cristiana anch'essa. E per questa religiosità, la sua dottrina, che fu l'energia animatrice del patriottismo italiano, s' impone al di là delle frontiere d' Italia presso tutti i popoli a cui la voce del Mazzini giunga, commovendo gli animi e provocando il consenso.

Il contenuto della fede mazziniana si chiude in poche proposizioni. La realtà è governata da un divino volere, dallo Spirito. Ma lo Spirito s' incarna nell'uomo: non nei singoli individui, bensì nel popolo, nell'umanità. La sua legge si rivela nella coscienza del popolo, e quindi dell' individuo che riesca, com' è suo dovere, a spogliarsi dalle materialistiche limitazioni del suo egoismo e senta la vita come missione, sacrifizio di sè, legge che si adempia nella buona volontà, universalità nazionale ed umana che si deve realizzare. Quindi Dio immanente; ma immanente all'uomo che è spirito ed energia realizzatrice dell' ideale. *Dio e popolo*, secondo il celebre binomio della Giovine Italia. L' individuo che nella sua materiale particolarità e nella sua natura mortale si distingua da Dio, non è nulla. Dio solo è. E reale è in noi quell'anima con cui partecipiamo alla vita divina: l'anima immortale.

Questa fede fu il tormento dell'anima mazziniana, attraverso una esistenza inquieta di lotte, di speranze e di delusioni, in un perpetuo dramma, onde l' individuo impegnò istante per istante tutto se stesso nell'azione diretta e protesa al raggiungimento del proprio ideale, senza mai tregua nè indulgenza alla carne. Questa fu pure la fede che ridestò l'antico popolo italiano, che pareva stanco ed oppresso dalle sue stesse memorie; lo rianimò, gli fece affrontare il rischio e il martirio delle congiure scoperte, delle sollevazioni represse, del carcere, dell'esilio, della morte. E intanto creò e impose alla politica europea un problema italiano, che nell' interesse di tutti richiedeva una soluzione.

IX.

Questa concezione religiosa, che nel Manzoni aveva avuto il suo poeta, ebbe in Rosmini, e più nel Gioberti, la sua filosofia: la filosofia del concetto spiritualistico della vita, implicito così nell' intuizione poetica manzo-

niana come nella visione religiosa del Mazzini. Giacchè l'estetica romantica è tutta impregnata di spiritualismo, intenta com' è ad affermare l'autonomia, la libertà, ossia l' infinità ed assoluto valore dell'attività spirituale; e a promuovere quindi la riscossa dello spirito come poesia contro le teorie sensistiche, materialistiche e razionalistiche del secolo decimottavo. D'altra parte, la dottrina religiosa del Mazzini è tutta una polemica contro il materialismo che non riconosce nulla più che la realtà bruta o di fatto, la semplice forza, laddove l'apostolato del Genovese s' indirizzava, come si è detto, all' ideale, all' individuo che non è ma deve farsi popolo; e popolo non è se non in quanto ascolta nel suo petto la voce di Dio che lo trae in alto, gli dà sempre un dovere, e gli chiede continuamente un sacrificio. Ma una filosofia sistematica della realtà intesa come spirito non l'aveva nè Manzoni nè Mazzini. Non c'era nell'eclettismo francese che aveva pur cominciato a battere in breccia il materialismo appellandosi al senso comune degli Scozzesi e alle tradizioni della filosofia perenne. La rivoluzione avvenuta intanto in Germania, da Kant a Hegel, era combattuta in Italia perchè fraintesa o male intesa. Kant, agli occhi della critica francese e italiana, era uno scettico. Hegel, un panteista; che è come dire, nel linguaggio p. e. del Mazzini, un materialista.

Ma ecco Antonio Rosmini mettersi sulla strada aperta nell' Italia meridionale dal Galluppi, e intravvedere attraverso il sistema frainteso di Kant il principio essenziale del moderno idealismo, contenente la critica perentoria del materialismo come di ogni congenere metafisica il principio della attività costruttiva originaria del pensiero. Pubblica nel 1829-30 il celebre *Nuovo saggio sull'origine delle idee,* uno di quei libri che, per dirla con i tedeschi, fanno epoca; e getta le basi della nuova filosofia italiana. La quale per la prima volta diventa un movimento di pensiero nazionale. Nazionale per la sua diffu-

sione e per la vivacità degli interessi spirituali che suscita largamente; nazionale perchè congiunta e connessa con le discussioni letterarie, storiche e politiche che si agitano contemporaneamente in Italia; nazionale perchè, in una forma o in un'altra, professata dai patrioti che aspirano e lavorano alla creazione della nuova Italia; e nazionale altresì per l'intimo rapporto in cui si sforza di mantenersi con la dottrina della Chiesa cattolica, che gl'Italiani hanno bensì sempre riconosciuta ed esaltata come universale, ma, poichè romana e in Italia strettamente legata, come in nessun altro paese, alla vita spirituale e politica della nazione, italiana prima di tutto e nazionale. Rosmini è prete e fondatore di un nuovo ordine religioso. Gioberti, il suo maggior continuatore, scolaro e insieme antagonista, lo scrittore più autorevole che abbia mai avuto la letteratura italiana, voglio dire più letto al tempo suo e più seguito come guida e maestro, ecclesiatico anche lui e polemista religioso, studioso e vagheggiatore di una riforma cattolica: in un primo tempo, propugnatore di un risorgimento politico dell'Italia con a capo il Pontefice.

Rosmini e Gioberti, riscoperto il principio che ho menzionato, dell'idealismo moderno, costruiscono una filosofia, in cui il primo bensì si ferma a metà strada, per sospetto di quel panteismo in cui lo sviluppo della filosofia idealista in Germania pareva anche a lui che fosse sboccato; ma il secondo procede animosamente; e con mano ferma serra tutto il circolo della vita universale dentro lo spirito umano, centro dell'esistente, a cui il divino Essere mette capo, in cui si manifesta e culmina la sua azione creatrice, e da cui Egli prende le mosse per tornare a se stesso come coscienza di sè o mondo dello spirito: mondo intellettuale e morale (verità e bene). Onde la sua azione creatrice si compie nell'azione concreativa dell'uomo: azione libera, e perciò capace di conoscere e di produrre quella realtà perfetta, che è la realtà dello spirito.

Così l'uomo trova alla radice della sua vita e della sua

attività la potenza infinita di Dio, che egli lavora a scoprire, a svelare e far trionfare nella sua sublime idealità. Tutt'uno con Lui, che è la sua forza, il suo sostegno e il suo fine, pur distinto da Lui, a cui tutta la vita, lavorando, meditando, combattendo, gli tocca di sollevarsi. Chi non conosce la famosa formula giobertiana dai due cicli: l' Ente crea l'esistente, e l'esistente ritorna all' Ente? Il ritorno è l'opera dello spirito, la fatica eterna dell'umanità, che si leva dalla materia all' idea, e fa la storia; la creazione è la divina origine e sostanza di questo essere che esiste in noi e palpita nel nostro segreto, in ogni ritmo del nostro pensiero, dotato di così meravigliosa virtù creatrice da plasmare di sè tutto il regno infinito dello spirito.

Il secolo decimonono è stato detto il secolo della storia; in Italia questo secolo si chiama Gioberti.

Filosofia religiosa, ottimista, che non consiglia però l' inerzia e l'acquiescenza passiva alla realtà che si trova; anzi anima e sprona ad agire con la certezza che un infinito potere assiste di dentro, e scorgerà ad infallibile mèta. Filosofia positiva, filosofia dell'azione, che infonde la fede e inculca il dovere dell'agire, a cui conferisce il carattere sacro del volere divino. Filosofia in tutto degna di un'età di preparazione a una grande opera. Mai parola umana giunse agli animi più eloquente e suasiva; mai scrittore filosofo suscitò tanti consensi, entusiasmi e ardore di cimenti, come i libri e la viva voce del Gioberti nel '48. Quando questa filosofia trovò per il problema italiano la volontà geniale di Camillo di Cavour, innanzi al popolo si aprì e spianò la via del risorgimento; e nel 1861 fu la nuova nazione, il Regno d' Italia.

X.

L'opera nazionale era virtualmente compiuta, e il Cavour d'un tratto sparì. Così improvvisamente, nove anni prima, era sparito il Gioberti, appena compiuta la parte sua.

Ho detto virtualmente compiuta; come, per altro, è compiuta ogni opera umana condannata a cadere nel nulla appena si consideri condotta al suo termine assoluto. L' Italia era virtualmente compiuta, perchè aveva in sè il germe di vita per compiersi territorialmente; ma questo compimento era un programma (il quale neanche oggi, dopo la grande guerra, si può dire totalmente attuato). Ma era altresì una virtualità da tradurre in atto la sua stessa esistenza. Giacchè dello Stato c'era la forma, ma non c'era il contenuto, e la prima doveva avere la forza di generare il secondo. La nazione italiana s'era composta ad unità di diritto e di potenza sotto una monarchia costituzionale, la cui natura era definita dallo Statuto Albertino del '48. Forma liberale, e quindi ordinamento in cui doveva trovare la sua organizzazione politica la stessa coscienza nazionale, o coscienza dei cittadini; dalla quale lo Stato non si può staccare senza divenire, con tutti i suoi poteri, un'astrazione e una forma vuota, o una menzogna che copre interessi particolari e illegittimi. Lo Stato liberale è qualche cosa di concreto, vivo e reale a patto di essere volontà della nazione; la quale, a sua volta, questa volontà può avere se ha un pensiero, una coscienza, una classe dirigente in grado di educare e interpretare tale coscienza.

L'unità italiana con la creazione dello Stato nazionale indipendente era stato un prodotto di forze ideali, alle quali era rimasta estranea la grande massa del popolo. Il nuovo Stato era una forza nuova, che per conservarsi doveva generare il popolo in cui essa doveva affondare le sue radici.

Il programma quindi della età che ho detto di svolgimento e di compimento, fu il problema della formazione della cultura italiana. A questa età il più pessimista degli Italiani non può negare il merito grandissimo di aver creato una nuova cultura scientifica e letteraria attraverso le università e le scuole medie, quelle riorganizzate

e ravvivate, queste istituite quasi tutte *ex novo;* e di avere creato tutta la cultura popolare attraverso le scuole elementari. Intere regioni furono riscattate dall'analfabetismo; e gl' Italiani in ogni ordine di studi si misero in condizione di partecipare al lavoro internazionale dei popoli europei più civili. Strada nè breve nè facile, che fu percorsa rapidamente, con lena e vigore giovanile. Chi conosca la storia delle università italiane, dove salirono sulle nuove cattedre autodidatti insigni che il governo del Regno trovò preparati e pronti a fare una scuola, sa con quale ardore, con quale fede nel rinnovamento intellettuale della nazione, con quanta devozione agli ideali del sapere scientifico, si sia lavorato in esse negli ultimi decennii del secolo passato. Pareva si volesse riguadagnare il tempo perduto, impazienti di mettersi al passo con le università straniere di maggior grido, che avevan preceduto le nostre di cinquant'anni nella organizzazione dei metodi d' indagine. E bastarono infatti pochi decennii per far conquistare al popolo italiano una cultura per estensione e per intensità non inferiore a quella di qualsiasi nazione più progredita.

XI.

Se non che questo lavoro, quanto fu rapido e vasto, tanto impedì al pensiero italiano di mantenersi all'altezza della età precedente. La base della nuova cultura fu il sapere matematico o naturale, in ogni caso astratto e speciale, e perciò meccanicistico e naturalistico; fu filologica: fu ricerca e classificazione di dati e di fatti, in generale indirizzata a una storia che, per avere l'obbiettività di ogni scienza propriamente detta, si vuotò di pensiero, d'ogni studio del significato e della ragione dei fatti, dell'anima degli uomini e del loro dramma.

Molti documenti vennero in luce; molte società storiche a gara esplorarono archivi e promossero l' investigazione e la critica delle fonti storiche. Scuole fiorenti di letterature antiche e moderne rifecero edizioni di testi, raccolsero e illustrarono documenti, frammenti e monumenti delle forme più umili di poesia, popolare o letteraria, indagarono rapporti ed anelli ignorati e magari non sospettati tra opere e concetti disparati e remoti. Grande luce si adunò sulle origini; e la stessa poesia, nei maggiori, alquanto letterariamente si ispirò al nuovo sentire della storia veduta e vagheggiata con commossa fantasia come passato anche grandioso e mirabile ma irrevocabile. Un freddo vento di razionalismo e di critica soffiò sugli entusiasmi e sulla fede che aveva mosso l'età della preparazione. Il patriottismo del Quarantotto, che era stato pure il primo risveglio tumultuoso di un popolo che pareva dormisse da secoli, e che aveva tratto la gioventù italiana sulle mura di Roma a morire per l' ideale, si cominciò a dire, con un sorriso, quarantottesco. Le demolizioni e le riabilitazioni che capovolgessero certi valori, sui quali si erano fondati i giudizi storici e quindi la coscienza nazionale di un tempo, parvero il *non plus ultra* della nuova scienza. Gli uomini di gusto non ebbero quasi più il coraggio di profferire certe parole, che si dissero grosse, e suonavano infatti, sulle labbra delle presenti generazioni, rettoriche e false. Tra queste parole ce ne furono, come *patria, sacrifizio, martirio* e simili, di valore solamente etico; ma ce ne furono di più grosse ancora, come *anima, spirito, Dio*. Giacchè la filosofia di questa età succeduta al Risorgimento fu, qual'era generalmente la filosofia europea, naturalistica e perciò materialistica, ovvero positivistica e per conseguenza agnostica: negazione o rinvio delle soluzioni che erano state la forza del primo periodo del secolo.

Chi aveva spirito più filosofico e però più coraggio di

compromettersi, si disse positivista: imperterrito, sopra tutti, Roberto Ardigò; e chi aveva più dottrina e maggior contatto con gli studi tedeschi allora assai accreditati, ma meno coraggio, si disse neokantiano, di un agnosticismo più raffinato. In sostanza, una dottrina valeva l'altra, e stavano tutti sullo stesso piede. Chi adombrava alle conseguenze di cotali indirizzi, si rifugiava nella vecchia filosofia tradizionale platonizzante, uscendo dal proprio tempo e ripetendo vecchie formule esanimi. Rosmini e Gioberti vennero dimenticati. Nella nostra gioventù i grossi volumi dell'una o dell'altra edizione delle loro opere complete, si trovavano allineati sui muricciuoli e si compravano per pochi soldi. La scuola dello Stato e lo stesso Stato si laicizzavano; e per laicità s' intendeva non una propria soluzione, libera da ogni confessione, dei problemi della vita spirituale, di cui tutte le confessioni religiose si preoccupano, ma l'astensione: cioè, il vuoto. La scuola a poco a poco era costretta quindi a prescindere da ogni problema umano e morale in cui l'uomo si impegni con la sua fede, e ridotta a forme estrinseche, strumentali, materiali. Lo Stato, forma vivente della nazione, privato d'ogni suo contenuto che non consistesse nell'ufficio meramente negativo dell'ordine pubblico. Sottratto alla coscienza del suo valore etico e della sua conseguente missione, abbandonava l' individuo a se stesso. Concezione, che si disse democratica, e si doveva dir radicale; che s'attaccò al socialismo, quando, con lo sviluppo della grande industria e la formazione delle classi lavoratrici, ci fu un socialismo anche in Italia orientato secondo la dottrina materialistica di Marx. Il quale socialismo, anzichè fomentare e svolgere le tendenze morali della solidarietà che ogni concezione socialista parrebbe destinata ad eccitare, battendo sul diritto senza dovere del lavoratore e sul concetto della egoistica lotta di classe, accentuò l' individualismo, contro di cui aveva combattuto tutta la vita Giuseppe Mazzini.

XII.

Questo, in breve, il carattere del pensiero italiano dalla proclamazione del Regno al tramonto del secolo. Quadro fosco, certamente. Eppure l'animo dello storico che lo esamini attentamente non si ritrae sconfortato. Non tutto male in questa storia degli ultimi decennii dell' Ottocento. Anzi, quella fu pure una scuola a cui gl' Italiani poterono imparare tante cose, che ignoravano e che bisognava apprendessero. Fu pur benefico quel realismo, quel positivismo, quella prosa. Giovò agl' Italiani che dovevano sviluppare le loro energie economiche; giovò quando si doveva, magari impetuosamente, magari violentemente, elevare la coscienza delle classi lavoratrici, e conveniva pur riporre l' ideale e ogni pensiero che distraesse dal concreto quotidiano e dal pratico, non che dai fatti storici e dai fenomeni naturali, in mezzo ai quali gli uomini devon pur vivere, costruendo punto per punto la propria esperienza e la propria mentalità, aperta e circospetta, munita di conoscenze e potente. Lo stesso positivismo dei filosofi, che di quella prosa fu la quintessenza, riuscì pure provvidenziale. Fu una raffica che spazzò la muffa dai cervelli, cioè a dire quella vecchia metafisica a cui la sopravvissuta scolastica e l' inveterato intellettualismo delle fraterie e delle accademie, avevano ben presto abbassato la vigorosa e vitale speculazione di Rosmini e di Gioberti.

XIII.

Il nuovo idealismo che doveva succedere, e che quella speculazione della prima metà del secolo aveva laboriosamente prenunziato, doveva essere giustificazione e va-

lutazione della esperienza, della storia, del lavoro dell'uomo, che faticosamente si sviluppa e si forma nell'attualità del suo pensiero. E a questo idealismo antimetafisico il positivismo preparò la via. Oggi noi possiamo rendere questa giustizia ai nostri avversari di ieri; oggi che Rosmini e Gioberti sono risorti, e interpretati, e fatti valere nello spirito stesso del Manzoni e del Mazzini; ma ricollegati a una tradizione che i romantici della età della preparazione appena ricordavano o cominciavano appena a studiare: Bruno, Campanella, Vico. Così quella filosofia che si credette gl' Italiani dovessero prendere a prestito da altri, approfondita nei suoi principii, liberata dalle sue scorie, rianimata dalla sua originale ispirazione, è risultata lo svolgimento necessario della più genuina filosofia italiana, l'espressione sempre più adeguata del nostro genio speculativo.

Nella seconda metà del secolo decimonono due pensatori di polso tennero accesa la fiaccola onde fu possibile che non si smarrisse del tutto la via e che sulla fine del secolo, quando questo periodo spirituale di crescenza che abbiamo accennato, era sul chiudersi, si riannodasse la tradizione del Risorgimento e del Romanticismo: Francesco de Sanctis e Bertrando Spaventa. I coetanei li avevano ammirati, ma non li avevano compresi. L'uno profondamente manzoniano nel modo di concepire la poesia, l'arte e l'uomo, malgrado certe apparenze derivanti dal diverso atteggiamento religioso del suo spirito; l'altro, profondamente giobertiano. De Sanctis e Spaventa scrissero l'uno la storia della letteratura e l'altro quella della filosofia italiana in un modo che, dopo di loro, quando i problemi sono stati ripresi o siano ripresi col loro stesso spirito, gl' Italiani hanno ritrovato o ritroveranno nelle loro opere la propria tradizione; quello che essi furono e quello che non furono, quello che vollero o dovevan volere, e quello che impedì la loro volontà: l'ostacolo che devono pur vincere, e che vinceranno.

Oggi, dopo la guerra, e durante la guerra, l' Italia si è ritrovata idealista come cento anni fa. Gl' Italiani sentono da capo di essere al principio di una nuova storia; e mirano con fede mazziniana al loro ideale, a quello che fu l' ideale del secolo innanzi: la creazione della loro Patria. E aspettano il nuovo Manzoni, che dia alla loro fede l'ala veloce della poesia.

POESIA E GENIO[1]

> A summis hominibus eruditissimisque sic accepimus, ceterarum rerum studia et doctrina et praeceptis et arte constare, poetam ipsa natura valere et mentis viribus excitari, et quasi divino quodam spiritu afflari. Quare suo iure noster ille Ennius sanctos appellat poetas, quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur.
>
> CICERONE, *Pro Archia*, VIII, 18

I.

La poesia e il genio sono tra le cose a cui s' inchina, universalmente, concorde, il genere umano.

La poesia, la più mirabile forma a cui possa innalzarsi l'attività umana; capace di unire in un sentimento solo, placato ogni dissenso e ogni contrasto, le genti più diverse di tempo e di luogo, di fede e d' interessi: luce che brilla in alto, dove tutti sono tratti a guardare e tutti infatti vedono; uomini tutti, che si ritrovano insieme, d'un solo animo e della stessa natura poichè, guardando in alto, a quella luce, si sono spogliati di tutto ciò che lega ciascuno all'aiuola che li *fa feroci* l'un contro l'altro, e a tutto quel modo di essere particolare che è impresso in ogni azione e pensiero della vita quotidiana.

Il genio, lo spirito privilegiato, in cui Dio ha veramente stampato un'orma più vasta del suo spirito creatore. Creatore egli medesimo, e quasi Dio, poichè il genio continua ed estende, per così dire, l'opera stessa di Dio, arricchendo

---

[1] Pubbl. nel *Giorn. crit. d. filos. ital.*, XV (1934).

il mondo che questi creò con la sua infinita potenza, di tante cose belle e grandi, che non sarebbero mai esistite senza l'azione del genio: cose, che, una volta sorte nella sfolgorante luce dell'universo spirituale, s'accampano nel creato con forza non minore delle stesse montagne; anzi maggiore, poichè anche le montagne come si sono generate dai moti tellurici possono pure disfarsi, ma la vita delle creature perfette della fantasia o dell' intelligenza umana è eterna. E s' impongono all'attenzione, e destano interesse, e amore: un amore inestinguibile, che trae ogni mortale quasi fuori di sè, lo libera dalle cure e dagli affanni della sua vita mortale, e gl' infonde nel cuore la gioia divina dell'eterno e dell' infinito.

II.

Genio, secondo molte celebrate dottrine dell'arte, è appunto il poeta. Verità, che, come vedremo, è una mezza verità. Ma certamente nella poesia, nella divina poesia splende meglio la virtù possente del genio; e non senza ragione i greci chiamarono poeta, che è quanto dire creatore, chi accresce questo quadro del mondo, a cui sono affisati sempre gli occhi umani, con le viventi immagini della sua fantasia: creature diafane, e pur salde e indistruttibili innanzi allo spirito che le contempla. Poeta, s' intende, sia che alle immagini vagheggiate col cuore commosso dia espressione nei ritmi della voce modulata, sia che le veda proiettate nello spazio, disegnate e conchiuse entro linee determinate, sia che le senta risuonare dentro, nell'armonia delle note. Poeta, in ogni caso, perchè evoca dal buio, dove nessuno vede nulla, queste immagini luminose, che senza l'opera sua nessuno mai avrebbe conosciute. Evoca e plasma, e non mai, per quel che è di spirituale, e perciò di bello in ogni cosa bella, nella materia offertagli dalla natura; sì nel vivo

stesso del sentimento che egli accende nel suo gran cuore, e, incandescente, modella con gli ideali strumenti della sua potenza tutta spirituale. E perciò creatore, nel vero senso della parola: dal nulla, in guisa che dell'opera sua nulla sia prima dell'atto creativo, e dopo, tutto.

E perchè poeta, divino; come fu detto Dante, e fu detto l'Ariosto, poeti sommi, la cui fantasia meravigliò singolarmente gli uomini rapiti da quel vigore della loro capacità creativa in un incanto prepotente e soggiogatore della immaginazione per la vastità stessa dei mondi in cui essi spaziarono e che popolarono di creature frementi di vita. Ma divino e sacro apparve mai sempre agli occhi degli ammiratori attoniti ogni poeta; poichè ogni poeta è capace di attrarre dentro un suo mondo poetico gli spiriti, distraendoli e sequestrandoli dal mondo naturale o pratico, in cui tutti siamo nati, e ci travagliamo lungo tutta la vita, e morremo.

Divino il poeta perchè operante anch'egli dall' interno nel suo mondo, come Dio e tutto ciò che è da Lui. Si pensi qual differenza distingue e separa la stessa natura e l' intelligenza dell'uomo; della quale fu detto che può bensì dominare la natura, ma obbedendo alle sue leggi. L'uomo infatti può conoscere la natura, ma in quanto essa c' è già, con le sue leggi ineluttabili. Conosciuta che l'abbia, può servirsene a volontà adattandola ai suoi bisogni e delle forze naturali profittando come mezzi al conseguimento de' suoi fini. Ma nè può far essere in natura quel che non c' è, nè mutare nulla di quanto vi esiste. Tutta l'arte umana, che si eserciti intorno alle cose naturali, rimane alla superficie di esse, e le tratta dall'esterno. La analizza, scompone ne' suoi elementi, che tornerà a combinare ne' modi più svariati; ma non ha potere di dar luogo a nuovi elementi, nè a sintesi nuove degli stessi elementi. Può uccidere con l'analisi, non dare la vita con una sua sintesi. Perciò fin dagli antichi fu osservato che l'uomo non possiede neanche la vera conoscenza della

natura, la cui intima virtù sfugge ad ogni umana apprensiva, costretta a limitarsi all'apparenza o fenomeno, e al nesso dei fenomeni. Potrà l'uomo sapere in che modo si esplichi la vita, non già in che consista. Può assistere allo sviluppo di una pianta, al suo fiorire e riprodursi; ma mettere insieme tutte le condizioni interne ed esterne del vegetale e crearlo, questo gli è impossibile.

Così tutta la natura, dalla nascita alla morte, nell'alterna vicenda del suo essere e non essere, in tutte le sue forme, è uno spettacolo che si svolge innanzi ai nostri occhi, senza che noi, per ciò che è sostanziale nel suo processo, ci si possa nulla. E poichè la sua vita è nascere e anche morire, vana è ogni nostra ribellione, vano il nostro raccapriccio contro la dura legge della morte, alla quale corrono tutte le creature dal dì della nascita. Perciò l'uomo sente che di là dal suo volere ce n' è un altro, molto superiore; al quale si deve quest'opera bella, onde si allieta, pur nell'ombra di una tristezza invincibile, la nostra vita fatta di dolore e di gioia — di quella gioia che al vivente rende infine sopportabile ogni dolore —; questa opera bella, innanzi alla quale il nostro cuore rimane colmo di meraviglia. E che si dice natura.

Bella questa natura che ne circonda. E bella perchè divina, dotata cioè appunto, al nostro sguardo, quando noi le si ponga mente, e si senta, di quella miracolosa virtù creatrice, che è propria dell'arte che tutto fa, senza scoprirsi: di quell'arte potente che trae dal nulla il tutto, a un tratto, semplicemente, senza riflessione, e senza regole che richiedano attenzione e studio, ingenuamente, incosciamente: almeno senza quella coscienza che è propria dell' intelligenza cauta, guardinga, analitica, e insomma della riflessione. Arte infallibile appunto perchè non esposta agli erramenti, alle perplessità, ai dubbi della riflessione. E perciò trova essa la sua via senza cercarla; e la sua via è sempre la più breve, la migliore. Non è dunque Dio stesso ad operarvi dentro ?

Così da Platone e anche prima, una musa, una divinità agita il petto del poeta e lo ispira. *Est Deus in nobis*, ci assicura il poeta; *agitante calescimus illo*. Il poeta partecipa della natura divina degli eroi: la sua ispirazione lo trae fuor di sè, in un furore eroico, in una divina manìa. Dal di dentro di esso erompe una personalità che ha lo stesso impeto, la stessa immediatezza e irriflessione delle forze della natura. Per ciò il poeta, una volta in preda alla sua ispirazione, non è più lui: non è l'uomo della vita pratica con le sue ansie e le sue limitazioni, con i suoi obblighi, la sua fatica e il suo dolore. Egli si è svincolato dai legami che l'avvincono alle miserie di questo viver terreno; si è levato in alto nel puro etere dell' ideale, dove può muoversi senza urtare più in ostacoli, in assoluta libertà e in perfetta gioia. Dentro lo stesso sforzo od empito angoscioso della creazione, in volto gli brilla la letizia di una potenza illimitata, e dalla bocca gli escono le parole, che sono e non sono sue; giacchè vi lampeggia dentro l'anima che è di lui, ma è anche di tutti; dei vivi, dei morti e dei nascituri; come il divino raggio del sole che illumina buoni e cattivi; e che illumina noi come ha illuminato i nostri padri antichi, e illuminerà i nostri tardi nipoti.

E se la natura nella sua divinità è sempre quella, immutata e immutabile, come l'eterno consiglio che vi presiede, la poesia non ha svolgimento: non si forma, è. Poeti si nasce. Quel che si acquista è la tecnica, l'arte, il sapere, la virtuosità, l'accorgimento scolastico, la sapienza delle regole, la raffinatezza letteraria: tutte cose che possono accompagnarsi con la poesia, ma mettendone sempre a grave rischio l' intima essenza e quella schiettezza che le compete come ad operare istintivo e naturale. Tanto sono cose diverse dalla poesia. La quale è assai più facile a trovarsi, pura poesia che tocca senz'altro i cuori, nei primitivi, nei fanciulli, gli uni e gli altri così pronti ad abbandonarsi al favoloso e ad obliarvisi, com' è dei

poeti, anzichè negli addottrinati dall'esperienza e dalla meditazione. La poesia, per se stessa, non ha storia. Dante non ha perfezione maggiore di Omero; anzi non sono paragonabili. Ognuno è se stesso. La poesia di ciascuno è quella poesia, unica: non campione di un genere, ma individualità assoluta. Proprio come in natura quel monte, quel promontorio, quel paesaggio, che non ha il compagno. Nulla di ciò che precede l'Ariosto, serve a spiegare ciò che di poetico ride nel suo poema. Gli antecedenti sono del pensiero, della cultura di un poeta, non della sua poesia.

III.

Questa naturalità della poesia, per cui si può dire, ed è stato detto, che nello spirito essa riproduca la natura, e sia come una seconda natura, è la *naturalità* del genio, a cui tutti i caratteri, che si sono venuti accennando come distintivi della poesia, sono universalmente attribuiti.

Ho bisogno appena di rammentare le illazioni eccessive, incaute, erronee, che ne sono state in tempi recenti dedotte in celebri dottrine. Le quali da questa naturalità inconsapevole, e quindi mancanza di libertà, del genio passarono ad inferire, che cotesti non sono i caratteri dell'evoluto anzi dell' involuto: sono le stimmate, non della civiltà, anzi della barbarie; la prerogativa del fanciullo sì, ma del fanciullo che è egoista e perciò crudele. La divina manìa di Platone, l'eroico furore dei Neoplatonici, diventò per Cesare Lombroso e i suoi adepti pazzia patologica, con la congiunta tendenza alla più miserabile forma delle anomalìe psichiche, la delinquenza. Dagli altari si andò a finire nelle carceri, nei cui palinsesti il fantastico antropologo andò ricercando lampi di poesia da mettere insieme con i più luminosi fantasmi degli spiriti magni.

Infatti, chi dice natura, irriflessività, inconsapevolezza,

dice bensì la bella *Naivität* goethiana, ma dice anche immediatezza irresistibile, irresponsabilità, meccanismo, fatalismo; e quindi anomalìa e operare come porta natura, quale che essa sia, benefica come il raggio del sole, micidiale come la folgore. Non fu detto dai filosofi romantici che il genio non ha legge? Kant disse che gli dà la regola la natura; e disse bene, e profondamente. Ma la legge della natura è quella che è, indiscriminata; e la fa apparire agli uomini ora « madre benigna e pia », ora « in voler matrigna ». Certo, la civiltà, quel regno della legge morale che si definisce come il regno dello spirito, non s' instaura a questo mondo senza quella grazia, che il Cristianesimo ha additata non senza ragione come indispensabile a liberar l'uomo dagli istinti belluini e dall'originale peccato connesso alla sua natura.

Dunque, parentela stretta del genio col folle e col delinquente. Ma è una inferenza sbagliata, perchè è bensì vero che chi dice genio dice natura; ma egli dice anche umanità, alla quale appartiene questa natura di cui si parla come di equivalente di genialità; e nella quale si compie e si attua. Poeti si nasce, è vero. Ma c' è differenza tra il nascere del poeta e il nascere dell'usignuolo che canta anch'esso o della pianta che pare non canti. Quel che porta in sè il poeta nascendo, è qualche cosa che non rimane già nel segreto del suo animo, nel suo temperamento, nel suo naturale essere, per restare sempre chiuso e fisso dentro la sua forma originaria. Egli porta in sè un germe che è destinato appunto a germogliare; e germoglia infatti perchè, quasi seme deposto in terreno propizio, esso è nella coscienza dell'uomo, che si ripiega su se stesso, e si sente: cioè avverte il suo sentire, e apre gli occhi sul fondo dell'esser suo, e vigila, e si ascolta, e pensa. Questo suo stesso originario sentire non è meccanismo, quasi fatto che si produca inconsapevolmente, ma è proprio fin dal suo primo passo sentir di sentire; e così esser vivi.

IV.

Il divario tra la vita e la morte, tra il sentire per cui ci diciamo vivi, e quel non sentir più, la cui aspettazione ci riempie di terrore, e ci agghiaccia il sangue nelle vene, è questo: che quando possiamo dir di sentire, noi ce ne accorgiamo; sentiamo pertanto il nostro sentire: questo profondo sentire in cui fluisce, — ora snello e veloce senza intoppi nè increspature, ora tra impedimenti e sforzi e arresti vinti con pena, — il nostro vivere. Questo vivere. che è il nostro vegetare: la generazione incessante del nostro corpo, che noi sentiamo di avere.

Il nostro corpo, d'altra parte, noi possiamo sentirlo, cioè averlo, in quanto esso non è un pezzo a sè, isolato, della natura; ma, sebbene distinto e relativamente autonomo, pure connesso con tutto il resto: atmosfera e suolo, e luce e sistema planetario, tutto. Sicchè, infine, quel che sentiamo, possedendo il nostro corpo, è il tutto di questa natura che ci fronteggia, ma di cui siamo figli, ossia forme determinate, in cui essa si concreta in un certo luogo, in un certo tempo. È la vita stessa della natura, la stessa natura; quella natura che vive in noi, circoscritta e isolata dal restante mondo materiale soltanto per mezzo di quella medesima astrazione, per cui parliamo della nostra mano destra, quasi fosse qualche cosa di per sè stante, mentre essa è la mano reale, in quanto nostra, cioè del corpo tutto, la cui vita intera e unica si manifesta nel cenno di questa mano.

Tale concetto dell'unità della natura tutta viva nel suo insieme, poichè viva si manifesta in singole parti che si tengono al resto, dell' identità di essa con questo sentire profondo che è la base d'ogni nostro pensiero o interno moto della coscienza che ci fa essere quello che siamo; questo concetto fu la ferma visione che ebbero

i filosofi italiani del Rinascimento da Ficino e Pico a Bruno e Campanella; ed era stata anche la visione di Francesco d'Assisi nelle *Laudi delle creature* dove il dolce Santo si affratella a tutte le cose di natura, anche alla morte. È la visione immanente ad ogni animo che abbia vivo il senso della moralità da cui è permeata la vita dell'universo onde egli partecipa e dal quale nessuno sforzo d' intelligenza o di volontà potrà mai sequestrarlo.

V.

Ma questa natura, divina madre che è la nostra natura, si badi, non si scorge con gli occhi, dalla superficie, dove ci apparisce frammentaria e molteplice, numero numerabile anzi che unità immoltiplicabile: essa non è quel sistema di spazi e di tempi che si costruisce pensando, con la ricerca e la sistemazione scientifica. Questa natura che noi ci rappresentiamo via via costruendola, non è, propriamente, la natura, ma il concetto, l' immagine o, se si vuole, la scienza della natura. La vera natura, la natura genuina, è quella che si trova in noi come l'esser nostro, prima di cominciare a pensare, quando semplicemente sentiamo; e quindi ne abbiamo coscienza.

È la natura che così vediamo come l'oggetto di questo nostro sentir di sentire, che è la nostra fondamentale coscienza. Niente dunque di materiale; sì lo spirituale corpo o contenuto dell'esser nostro interiore. Dov' è la sorgente di tutto quello che via via si svolge nell'animo nostro: immagine o idea, quadro o sistema; in generale, pensiero. È la radice di ogni pensiero nostro, in cui tutto ci si svela e si rappresenta, nel calore del nostro sentimento e della nostra passione, che ci attesta l' intimo legame profondo di ogni oggetto del nostro pensare con lo stesso esser nostro.

Poichè non pure è nostro il corpo che ci appartiene da presso, e le cose con esso legate, e i figli che noi abbiamo

generati, e la nostra donna che ha fatto con noi per l'amore una sola carne, ma la terra che ci sostenta e ci nutre, e tutto questo mondo in cui si vive e di cui si vive, e naturalmente si sente perciò come il mondo nostro. Ed è infatti fuso e confuso, alla base, con l'esser nostro, quale, a principio, lo sentiamo e quale, raccogliendoci e tornando a concentrarci nel più interno di noi, possiamo sempre sorprenderlo e quasi intravvederlo nel fondo di noi stessi: come la nostra natura, da cui tutto sgorga quel che di noi è naturale; come, senz'altro, la natura, da cui, per quanto a noi spetta, scaturisce tutto che, potendosi pur dire naturale, e partecipando dei meravigliosi caratteri della divina natura, possente e creatrice, viene alla luce, nella nostra vita, segnato dell' impronta della vita e della immortalità.

Il misticismo ha in ogni tempo ammonito con la parola di Agostino: *In te ipsum redi.* Torna a te stesso; ossia a quello che c' è di essenziale in quel punto centrale di te stesso, che è la base d'ogni suo sviluppo, di là da ogni tua particolare esperienza, onde si viene ad ora ad ora modificando e variamente conformando la tua personalità. In quel punto palpita il principio dell'esser tuo, che è il principio di tutte le cose: l' infinito, che si dice natura, ma che è la natura in cui si svela la forza onnipotente di Dio. Di lì ogni nostra forza, e l' impeto che ci porta alla vita, poichè lì è il soggetto ed autore del nostro pensare e del nostro volere, mercè quella riflessione su se stesso che ci fa prima di tutto essere quello che siamo, coscienza di noi stessi. Quella coscienza, onde ognuno conosce prima se stesso, e dice sempre: Io; e lo ha sempre presente questo suo Io, centro del suo mondo; e poi continua pensando, a quel modo che pensa se stesso, e quindi costruendo tutto quello che costituisce questo nostro mondo che è dentro il nostro pensiero poichè pensiamo.

La semplice natura, a sè, è un'astrazione. Se ne può parlare perchè questa natura è lì al fondo della nostra

coscienza, momento ideale dello spirito. Così in un discorso una parola ha un significato solo in rapporto con le altre, con le quali è congiunta, anzi unita in una espressione unica e indivisibile. Noi la distinguiamo; e cominciando a parlare dapprima pronunziamo soltanto quella parola, che sarà la prima; ma appena dettala, bisogna che ad essa si faccian seguire le altre, e quella prima, per così dire, la si getti immediatamente, per darle quel significato senza il quale essa non avrebbe ragion d'essere, nel crogiuolo del vivo discorso in cui essa si fonde e fa tutt'uno con le successive parole. Per cui può dirsi che solo il discorso, tutto insieme, è reale, e quella parola, nella sua astratta distinzione, è qualche cosa di esistente solo idealmente: qualche cosa che c'è, dunque, in quanto non c'è. Così la natura nel processo dello spirito. Questo solo è reale; e la natura è qualche cosa di reale, e certamente una grande realtà, ma dentro la realtà infinita dello spirito. Dove il discorso non è la sola prima parola, come sospesa e insignificante, ma la frase compiuta.

VI.

Sì, quel che fa genio il genio e poeta il poeta è il suo sentimento. Così bisogna dire. E non già, come altri vorrebbe: « l'espressione del sentimento ». Espressione del sentimento, canto, lirica, è tutto; poichè tutta la vita dello spirito si esaurisce proprio in questo esprimere noi stessi, studiarci, intenderci, riflettere. Anche lo scienziato che interpreta le sue esperienze, a queste attende in quanto esse sono esperienze sue; e quindi, finchè egli non le interpreti col pensiero, modi di essere di quel che egli trova in se medesimo. Non c'è serio pensatore, o, si può dire, uomo serio, che non s'immedesimi, secondo il comune modo di esprimersi, con l'oggetto del suo studio o della sua fatica. Poichè vi si immedesima, lo tratta con serietà e non se ne può distrarre. Si può guardare

intorno e osservare fuori di noi quanto si vuole; ma, infine, quello che fruttuosamente si medita e sviscera, bisogna che sia dentro di noi, e quasi covato lì, fatto succo e sangue.

Dunque, non espressione del sentimento, ma appunto sentimento, che è la potenza del poeta: quell'esser lui, vivo, presente, non alienatosi, non distratto; per cui, ad ascoltarlo, l'anima nostra non ha innanzi parole o idee astratte, che son sempre fredde, prive d' interesse, morte; ma un'anima. La quale, per quel che è da sè, nella sua idealità, è sempre quella: la nostra natura, la natura divina, la natura di tutti. Varia e si tramuta in mille guise nel pensiero; ma per sè è un'anima, identica; e quando ci viene innanzi attraverso le forme onde s' investe nel pensiero e nell'azione, si riconosce, donde che apparisca, come la nostra. Perciò il poeta ci attrae, appena inteso, e ci fa battere il cuore. E tutti gli si affollano attorno, dimentichi dell'esser proprio particolare, e sentono nella sua voce la propria anima stessa, assistendo con ansia trepidante e stupore alla rivelazione di se medesimi in ciò che hanno di più umano in fondo alla propria umanità. Situazioni ed esperienze mai provate, mai sognate ci interessano come la nostra stessa vita vissuta. Perchè ? Non è la situazione, in cui la riflessione del poeta ha tratto l'anima sua e quindi espresso il suo sentimento, a commoverci; bensì quell'anima, quel sentimento: che è il sentimento dell'uomo, il sentimento in cui l'uomo è tutt'uno con la natura. Un'onda che tutti ci avvolge e ci trasporta, noi e le cose della terra e del cielo: l'onda in cui c' incontriamo tutti, e ci amiamo. Amiamo la terra che ci alimenta, amiamo la madre da cui non la vita con le sue infinite vicende, e neanche la morte, vale a staccarci; amiamo la nostra donna, senza la quale, se abbiamo davvero cuore, restiamo solo metà di noi stessi; amiamo i figli in cui naturalmente ritroviamo noi medesimi innanzi a noi e moltiplicata la nostra vita;

amiamo il nostro prossimo perchè legato a noi dal naturale vincolo del padre comune; amiamo via via tutto quello che sentiamo inseparabilmente congiunto con l'esser nostro, e quindi come lo stesso esser nostro, così fieramente lacerato quando alcuna delle nostre persone care d'un tratto scompaia e si dilegui nel buio, di là da questo mondo che è il nostro.

VII.

Ecco perchè il poeta crea, e il genio è universale, e senza regole, che non siano quelle semplici, inconsapevoli o ingenue della natura: perchè il genio è sintesi, e non analisi. La poesia è genio, e il genio è sentimento. Sentimento puro, tutt'altra cosa da quella che va immaginando chi contrappone il tumulto del sentire alla serena forza intuitiva della poesia, che placa e domina quel tumulto. Il sentimento che è tumulto incomposto è debolezza, non è forza; non è quella forza che è il segreto della creazione; non è l'amore che ci fa capire, che ci fa vedere, che ci scopre il mondo; non è il sentimento che, come dicemmo, c' è in quanto non c' è, perchè si risolve nel pensiero.

Certo, c' è pure il mito dell'Amore cieco. Ma è il mito di coloro che non conoscono l'amore, non lo provano e lo giudicano dall'esterno per quello che vedono fare all' innamorato e che essi certo non farebbero. Il che non significa che essi poi operino senza passione; soltanto sono mossi da una passione diversa, come la verginella che rinunzia all'amore mondano degli uomini, ma perchè si è votata a un altro amore, quello di Gesù. Quel momento del sentire che non riesce a trovare la sua espressione e a farsi *amor intellectualis*, in quanto non si esprime, è un sentimento che, ingorgatosi, si arresta alla sua immediatezza e muore rispetto a quella vita spirituale in cui esso dovrebbe riversarsi. La sua vita è, senza dubbio,

nel pensiero; e dove questo s' intrighi ed offuschi, quello pure ristagna, intristisce e langue di qua dalla vita come una parola che si balbetti meccanicamente e muoia sul labbro.

Tutto sta a non separare ciò che si distingue nel processo che è unico e indivisibile. Poesia o genio è sentimento; ma sentimento che trabocca e si traduce alla luce del pensiero in forme determinate, tutte logiche, vigilate e controllate dalla ragione, liberamente. Spezzate il nodo del sentimento con la ragione; e non avete più nè poesia nè pensiero: i due mozziconi dell'organismo vivente vi muoiono tra le mani, disfatti e inariditi.

VIII.

Dunque, da capo, poesia è genio, perchè sentimento, la stessa natura. È vero perciò quello che sempre s' è detto, della virtù mirabile del poeta; cioè della sua genialità. Ma non è altrettanto vero che soltanto i poeti siano geniali; ed è innegabile che geniali sono pure, di pieno diritto, i grandi pensatori e gli eroi della storia; ai quali si deve un impulso insigne al movimento della civiltà, in cui gli uomini vengono, attraverso i millennii, realizzando i loro fini essenziali. Genio è Virgilio, ma genio è anche Cesare. Genio Sofocle, ma genio anche Pericle o Platone; e al pari di Goethe, genii Kant, Hegel, Napoleone.

Anche i pensatori, anche gli uomini di azione, guerrieri e profeti, riformatori o uomini di stato, creano. Creano anch'essi un mondo che accoglie lo spirito umano e gli amplia d' intorno i confini del già esistente o del già conosciuto. Giacchè è certo che nel mondo, quale noi ce lo raffiguriamo e al quale è congiunto il nostro interesse, c' è Amleto e Ofelia e c' è Francesca e Faust, proprio come c' è la regina Elisabetta o Guglielmo Shakespeare, come c' è Dante Alighieri o papa Bonifazio, o Federico il Grande. Ma nello stesso modo c' è la sintesi a priori

e c' è l' imperativo categorico di Kant, c' è il Cristianesimo e la Riforma, c' è l' Islam, c' è la Rivoluzione francese e quella sovietica; e tutte queste cose sono presenti e operanti nello stesso mondo, nè più nè meno del sole o dell'acqua, del radio o dell'elettricità. E sono tutte cose create da certi uomini, senza i quali non ci sarebbero mai state.

Ancora: senza guardare a queste cime dell'umanità dove splende la luce abbagliante di una genialità creativa che arricchisce il mondo nella maniera più imponente, si considerino pure i casi più frequenti di quello che si potrebbe dire il genio quotidiano: i casi della conversazione dove chi parla eserciti un fascino sugli ascoltatori, da legare la loro attenzione e trascinarla seco facendo dimenticare il tempo che passa e ogni pensiero diverso; della pratica corrente, in cui il lavoratore non sente la sua fatica, e, tutto in essa, canta lietamente, padrone evidentemente del suo mondo; della scuola, dove il maestro è riuscito, con l'amore che è intelligenza, ad accostarsi così da presso alle anime degli scolari da tirarle quasi dentro alla sua, e a lavorare con esse come un'anima sola, effondendosi in una parola che esprima a un tratto quel che sente lui e quel che sentono gli scolari, anzi a vedere il suo sentimento stesso nei volti che sono fissati sopra di lui, mentre intorno è silenzio e dentro a ciascuno la parola del maestro è voce interna che svela a lui il suo segreto pensiero. In tutti questi casi, l'uomo è lui, tutto presente in quel che fa; come può essere soltanto se ha ritrovato se stesso nella sua intimità più profonda, dove egli è la stessa natura, tutta fusa e senza contrasti, l'unica, infinita, eterna natura onnipossente. Qui non è genio? Non si può dire anche qui che c' è ispirazione, e che non è l'arte, ma la natura, Dio stesso che detta dentro o muove la nostra volontà?

Veramente, a pensarci, parrebbe si dovesse dire che non il poeta è creatore, ma l'uomo. Soltanto, bisogna distin-

guere e avvertire, che non il poeta crea in quanto anch'egli è uomo; bensì che l'uomo crea in quanto anch'egli (l'uomo in generale, poeta, pensatore o uomo d'azione) è poeta. Giacchè, per essere esatti, la poesia, se non si vuol fissare come un'astrazione inesistente, ma si vuol cogliere nella sua vita reale (come la poesia di Petrarca e di Leopardi), non è pura e semplice poesia; è anch'essa pensiero, che investendo il sentimento lo forma e variamente lo atteggia attraverso il processo della tecnica: ne fa parola, colore, linea, nota, concetto, sistema. D'altra parte, per quanti motivi praticamente si abbiano di distinguere tra poeti e pensatori o uomini d'azione, pensiero e azione non sarebbero possibili se non partissero dal sentimento e non portassero dentro la fredda prosa della speculazione e della pratica l'ardore di quell'originale principio per cui l'uomo pensa ed opera, in quanto è lui, vivo, con la sua passione, con i suoi interessi, e quindi con i suoi problemi. In astratto, la poesia è in certi libri e la scienza in altri; ma in concreto, quando gli uni e gli altri di questi libri si scrivono o si leggono, ecco che bisogna pensare per capire così il poeta come lo scienziato, e commuoversi col primo e consentire col secondo. Senza questa corda di poesia che vibra nel fondo d'ogni uomo, non sarebbe possibile l'attrattiva che ogni poeta esercita sul cosiddetto pubblico; ma non sarebbe neanche possibile che un poeta intendesse se medesimo, perchè per intendersi dovrebbe pur cessare d'esser poeta.

E in conclusione, la poesia non è il privilegio dei pochi prediletti da Giove: è l'attributo dello spirito umano. E perciò la genialità non è la prerogativa degli eletti, che si onorano del nome di poeti. È la dote di tutti gli uomini che attirano l'universale attenzione e dominano le moltitudini quando più forte è la loro personalità, e più essi la dimostrano e fanno ammirare in quel che dicono o in quel che fanno con l'energia del loro essere, che è la loro passione, ed è la divina potenza della stessa natura.

LA NUOVA GRAMMATICA ITALIANA[1]

I.

C' è una grammatica che è morta, o dovrebbe essere morta. Morta nelle scuole, perchè è morta nella letteratura, quantunque qualche vecchio maestro o letterato (come Alfredo Panzini) s' intenerisca e sospiri e se la pigli non senza acrimonia contro i filosofi a cui attribuisce la colpa di averla uccisa, e chieda insistentemente che la si restituisca in vita e si riponga in seggio nella pratica degli scrittori e prima di tutto nella scuola, in cui tutti gli scrittori, bene o male, ricevono la prima disciplina. Ma questa grammatica (c' è bisogno di dirlo ?) è morta, perchè non è stata mai viva: al pari della sorella maggiore, la rettorica (oh il gran pianto a vedere che oggi i ragazzi non sanno più che cosa sia una sineddoche o una metonimia !) essa non è stata mai se non una vana parvenza, un'ombra, un fantasma. Dinanzi al quale gli uomini, i credenti, si comportavano come sogliono sempre comportarsi i credenti verso i loro idoli vani: che riconoscono e adorano nell'atto stesso che li costruiscono.

Non c' è mai stata, voglio dire, la grammatica *normativa;* quella delle regole fuori e al di sopra della lingua viva; ossia della lingua posseduta e parlata. Regole quindi da imparare per giungere a possedere e quindi a parlare la lingua: da imparare, perciò, prima, quasi via alla mèta.

---

1 Pubbl. nel *Leonardo,* sett. 1934.

Regole, dicono i filosofi, astratte, per sè stanti, nate non si sa come e per opera di chi, poichè gli scrittori anche i sommi e lo stesso popolo, sia pure inconsapevolmente, devono presupporle: una sorta di idee innate. Concetto assurdo, una volta concepita la lingua, come da un pezzo tutti la concepiscono, come un processo storico. E infatti non corrispondenti a niente di reale e di positivo; poichè, quando dalla storia della lingua si passa alla storia della grammatica, si trova che ogni grammatica non è una rivelazione o un'apparizione miracolosa di leggi che, a un tratto, sorgano, indipendentemente dallo sviluppo storico della lingua, a manifestarne la segreta struttura, ma è, essa stessa, una forma di letteratura, o di lingua che voglia dirsi: un ideale letterario, che ha le sue storiche ragioni, perchè espressione del gusto di un'età, anzi di un uomo che in quell'età si è maturato più tipicamente. È il suo stile, la sua personalità.

E quel che si dice di ogni grammatica scritta e divenuta classica, è da dire di ogni effettiva grammatica che ogni scrittore o parlante si foggia per la parte sua, studiando bensì, tra tante altre cose e materiali della propria cultura e formazione spirituale, questa o quella delle grammatiche classiche, ma per ciò stesso appropriandosela e facendola sua, personalmente sua e viva, e operante in funzione del singolare processo del suo spirito; e insomma riproducendo in sè il fatto medesimo di ogni autore di grammatica.

Questa grammatica normativa dunque oggi si sa che non esiste; e ad eccezione di qualche pedante, che non riesce a capire perchè l'uomo non abbia a vuotarsi il cervello per ciò che non esiste, tutti sono d'accordo ad ammettere che la grammatica sì bisogna studiarla; e cioè bisogna studiare la lingua, che è sempre vocabolario e grammatica, ma in un modo più ragionevole che non si facesse una volta. Oggi tutti, se Dio vuole, hanno aperto gli occhi, e veduto che come il vocabolario inteso alla maniera dei vecchi lessicologi del « si dice » e del « non

si dice » è il cimitero della lingua, e non il tesoro delle parole, con cui gli uomini possono vivere la loro vita esprimendo agli altri e prima a se stessi quello che sentono; così la grammatica onde ogni parola è legata a se stessa con la sua forma, il suo accento, la sua collocazione sintattica, ed è perciò l'unica possibile, non modificabile nè sostituibile, questa grammatica non può essere un codice di regole congelate, estratte da non so quale lingua esistente di fatto o idealmente, tutta chiusa in sè, determinata, fissa. Oggi tutti son disposti a riconoscere una verità di esperienza universale ed elementare: che cioè la grammatica s' impara non sopra un libro ma sopra molti libri: non cioè crogiolandosi nel ripensamento di una regolistica, ma leggendo, leggendo, leggendo, e intanto parlando, parlando, parlando; come per l'appunto per capire le regole del nuoto, bisogna buttarsi in acqua, e restarvi un pezzo, e muoversi, e nuotare. E si sa che s' impara a patto che un po' d'acqua da principio si beva. *Errando discitur*. Che non è poi, mi pare, questa gran novità, che si dovesse aspettare i filosofi a inventarla.

Dunque, grammatica e grammatica. Il fantasma della grammatica, e il corpo vivo e saldo. Che non è meraviglia che gl' inveterati adoratori degl' idoli vani ritengano da meno del fantasma; anzi lo credano un bel nulla. — Avete abolito lo studio della grammatica! Avete gettato l'anarchia nello scrivere dei giovinetti e dei giovanotti italiani, proprio oggi che gl' Italiani son richiamati all'ordine, alla disciplina, alla legge. Futuristi imbottiti di dottrinarismo! Tentate imbarbarire l' Italia. — E perchè tutte queste proteste ed allarmi? Perchè c' è ancora qualche pedante che vuole il fantasma, e non sa che farsi del corpo caldo e pulsante di vita; che è la stessa lingua, ma neanch'essa rinsecchita e mummificata in un museo anatomico, bensì quella sola che esista, e che noi conosciamo leggendo, ascoltando, parlando (propriamente, sempre parlando); e riflettendo su quel che si dice, come

chi fa sempre chi non parli dormendo: riflettendo più attentamente che si può, come fa l'uomo che ponga interesse a quel che sta facendo; e quindi scorgendo, sentendo, l'interna legge onde la lingua vivente è sempre quella che è, e non può esser diversa; chè altrimenti si respinge, e si corregge, e, infine, si costituisce nella forma che è la sua, irriformabile. E per meglio scorgere siffatta legge, qualche libro d'argomento ex-professo grammaticale, purchè scritto con discrezione intelligente al solo fine di stimolare e agevolare tale riflessione, va da sè che sarà sempre il benvenuto sia nella scuola sia nel pubblico degli scrittori anzi degli uomini colti; almeno di quelli che hanno un certo gusto della lingua che adoperano, o meglio della forma in cui più propriamente si presentano, per quel che sono, con la loro personalità, nel mondo. Giacchè gli antigrammatici non hanno mai combattuto la grammatica, ma la pedanteria dei grammatici. Nè più nè meno.

II.

Ecco qui un libro,[1] scritto da due uomini esperti della scuola e dell'arte dello scrivere, uno dei quali studioso specialista di storia della grammatica e provetto conoscitore delle discussioni filosofiche e letterarie a cui in questo secolo il concetto di grammatica ha dato luogo, segnatamente in Italia; un libro di grammatica italiana che — tanto per metter sull'avviso fin dal frontespizio il lettore della novità del suo metodo — preferisce intitolarsi *Grammatica degl' Italiani*, pubblicato quest'anno, e appena pubblicato cercato e letto avidamente: diffuso non ancora nelle scuole, dove in passato la grammatica, in Italia, imperversava; e prima che qualche insegnante

---

[1] TRABALZA-ALLODOLI, *La Grammatica degl' Italiani*, terza edizione, Firenze, Le Monnier, 1934.

avesse tempo di adottarlo come testo scolastico, giunto alla terza edizione. Il che vuol dire che una diecina di migliaia di esemplari si sono spacciati in pochi mesi tra liberi lettori, come si fosse trattato di un romanzo o di un libro di scottante attualità. Ciò che non si spiega nemmeno cogli elogi che presto il libro ha largamente riscossi, pel suo garbo, per la sua dottrina, per l'affidamento che la serietà della trattazione dà ad ogni lettore che voglia in questa materia accompagnarsi a una guida sicura.

La fortuna singolare del libro attesta due cose: l'una, che realmente in Italia era sentito il bisogno d'un libro di questo genere; non d'una grammatica pur che fosse, poichè di grammatiche per vari rispetti eccellenti ce n'erano; ma d'una grammatica come quella che s'annunziava dal Trabalza e dall'Allodoli, e che per brevità, continuando il discorso avviato, si dovrebbe dire una grammatica senza pedanteria; una grammatica cioè, che esponesse in forma chiara, ragionata e gradevole quel che è vivo della grammatica, liberato da quei vecchiumi, da quelle morte scorie, da quegli arbitrii evidenti, che furono il fardello intollerabile della nostra memoria negli anni delle torture scolastiche. E l'altra, che il nuovo libro era infatti tale da appagare questo bisogno. La fortuna del libro è stata la dimostrazione più efficace che si potesse desiderare, che la riforma del concetto e quindi dello studio della grammatica in Italia è non solo matura, ma, se non un fatto compiuto, una realtà in cammino.

III.

Piaccia, non piaccia, è evidente che le persone colte vogliono ancora una grammatica, ma di questo nuovo genere; e che questa è la via in cui ormai conviene mettersi, per i bisogni della cultura e per quelli della scuola, che sono sempre gli stessi. A qualcuno non piacerà; e s'è

veduto da qualche osservazione messa in giro da qualcuno che s' è meravigliato di trovare nella grammatica Trabalza-Allodoli dovizia di esempî del come si dice, ma poche o pochissime regole del come si deve dire. Una grammatica senza regole! E allora, che ci s' impara in un libro che vuol essere di grammatica?

Che ci s' impara? Quello che una grammatica può insegnare: come si studia una lingua; almeno a chi sappia che cosa una lingua sia. Che non è poi quell'astruso concetto filosofico, che non si può certo pretendere da ogni uomo dabbene che si voglia mettere al riparo dal rischio delle sgrammaticature; perchè quello che i filosofi scoprono non è poi altro che quello che tutti sanno, o dimostrano di sapere col loro modo di agire, di pensare e di vivere, ma sottratti i pregiudizi di quella mezza scienza, che è il risultato della mezza riflessione. Giacchè i mezzi sapienti si arrestano a questa mezza riflessione e vi s' impigliano e vi si smarriscono. Sicchè il bambino che comincia a star attento a quel che dice e a come gli riesce di esprimersi, sa che cosa sia una lingua meglio e più fermamente del più consumato pedante, beato della bella lingua che egli vede tutta fissata *in vitro*, dove s' è rappresa attraverso il lambicco della ingenua sua fantasia analitica e costruttiva. Il bambino sa infatti, che quella lingua che fa per lui e che egli deve conquistare, è quella sempre nuova che gli deve sgorgare via via dal petto, e non quella de' suoi genitori che (beati loro!) fanno così poca fatica a dir tutto, e tanto meno quella dei libri che egli non ha letti, e in cui pur s' è parlato meglio degli stessi suoi genitori! La lingua veramente *viva*, in cui torna a rinascere trasfigurata (sempre diversa, sempre nuova!) anche quella dei padri!

Con l'occhio a questa lingua, che è l'unica che ci sia davvero, chi vorrà le regole? Regole che sian tali sul serio, senza eccezioni, come dovrebbero essere se esse definissero un discorso e le parti di un discorso che fosse

lì, fatto ideale, comunque vagheggiato come un valore, a cui ogni parlante abbia a conformarsi? Regole certe, ferme, che ci facciano sentire il terreno solido, sul quale è tanto comodo, certamente, fermare il piede ogni volta che si voglia fare un passo?

Il terreno solido! Bella cosa il terreno solido, ma per i morti, forse, che vi giacciono in pace, non per i vivi, che si muovono, e debbono muoversi sempre poichè nulla intorno a loro e in loro sta mai fermo; e la fine del movimento la si vede con raccapriccio appunto come la morte. Il merito principalissimo della nuova grammatica è proprio questo: di dare l' impressione al lettore, della mobilità del terreno, in cui se si vuol capire qualche cosa di grammatica bisogna pur camminare. E a questo effetto riesce col suo discorso manzonianamente pacato, scevro d'ogni immodestia e pretensione; col suo fare analitico ed esemplificativo; col suo studio di tener aperte le porte a tutte le maniere di dire che si siano sapute usare con evidenza e con efficacia da scrittori italiani d'ogni tempo e del più vario valore, ma tutti per diverse vie e in diversa misura pervenuti, in tutto o in parte, alla piena espressione del proprio animo; con la spregiudicata e intelligente semplicità con cui pone come punti provvisorî di orientamento e poi scuote e fa cadere le categorie grammaticali, con l'aria disinvolta e corrente con cui sa indicare quelle regole approssimative che vogliono aiutar la memoria senza mettere in ceppi la fantasia, e sopra tutto col preferir sempre all' imperativo arbitrario della regola generale la ragionata indicazione del perchè, caso per caso, la forma prescelta sia riuscita bella, ovverosia quella appunto che grammatica richiedeva; e insomma col riportare costantemente l'attenzione dal generale che è lì astratto, vuoto e inesistente, all' individuale espressione, che nasce viva dal vivo dell'anima in una determinata singolarissima situazione; e dimostrare in conseguenza che la grammatica in concreto nasce ad una col discorso che regola, e ha la

stessa mobilità e vivezza di questo, e cioè dell'anima umana.

Tutta insieme questa *Grammatica degl' Italiani* più che un codice, che sarebbe assurdo, della loro lingua, è un sapiente avviamento allo studio di questa lingua; allo studio che deve partire dall'analisi, ma sapendo di dover andare più in là, dove non ci sono più le parti del discorso di cui già quelle stesse parti erano pregne, e che bisogna perciò sapervi scoprire dentro. E che è sempre un discorso unico, incomparabile, un *individuum*.

Chi legga il libro, si renderà conto facilmente di quel che dico. E qui, a mia volta, potrei lungamente esemplificare. Recherò un solo esempio che può essere particolarmente istruttivo, tolto dal capitolo su *La proposizione ellittica*. A capo del quale si legge: « In alcune delle proposizioni interrogative ed esclamative surriferite si è notata la mancanza di elementi essenziali alla proposizione, quale fu da noi definita, compreso il verbo di modo finito. È questa la *figura grammaticale* dell'*ellissi*. La quale, peraltro, non è propria soltanto di quelle due specie di proposizioni..., ma è propria anche dell' enunciativa, perchè è modo naturale d'espressione, anzi il solo, quando s'attua, pienamente corrispondente al pensiero ed efficace. Nè è esatto il soggiungere che il termine mancante è omesso perchè può facilmente sottintendersi, supplirsi, come si è soliti dire: a rigore, anzi, non si potrebbe parlare neppur di assenza od omissione del termine, perchè se l'espressione è intera ed efficace non può mancare di nulla, e la parola mancante, se espressa, apparirebbe un di più e guasterebbe » (p. 283). Seguono tre passi dei *Promessi Sposi*, piene di ellissi che.... non sono ellissi.

Ebbene, gli autori non si preoccupano dell'accusa di contraddizione che potrebbe esser loro rivolta a vederli intricati in questo ginepraio di *elementi essenziali* della proposizione che, al fatto, si dimostrano, tutt'altro che essenziali, di ellissi o omissioni, per le quali non si omette

nulla, di figure grammaticali che pare che ci siano, e non si riesce a toccarle! E ragionevolmente non si dànno un pensiero di giustificarsi, provando che quel che fanno, in questo come in tanti altri casi, è quello appunto che debbono fare. La prova è nel metodo scelto, conseguenza del concetto della lingua e quindi della grammatica. Concetto che, a farlo accettare da chi non ci fosse preparato e s'impuntasse a sofisticare con la testa ingombra dei vecchi schemi e delle viete ideologie linguistiche e grammaticali, ci vorrebbe un trattato. E gli autori della *Grammatica degl' Italiani* hanno il buon gusto di presupporre il loro trattato, e di procedere nella loro esposizione franchi, spediti, incuranti delle troppo facili critiche di chi deve ancora compiere il suo corso regolare di studi.

Anche in questo caso la posizione dell'astratta figura grammaticale dell'ellissi, che è un complemento del concetto della proposizione come costituita da certe parti essenziali, è tanto necessaria, grammaticalmente parlando, quanto è necessario questo concetto della proposizione, e del soggetto, e del predicato. E come non esiste l'ellissi, non esiste la proposizione, non esistono le parti del discorso, e tanto meno quei suoni che, vocali o consonanti, si distinguono, cominciando, come elementi delle parole. Non esistono, perchè i suoni non sono elementi da mettere insieme, ma elementi già fusi nelle parole che come parti del discorso sono, anch'esse, un *quid unicum* che è il discorso: il discorso unico sempre (infinito), imparagonabile con eventuali discorsi diversi. In cui potrà parere che quelle tali parole si ripetano, restando identiche; e invece sono diverse, almeno nell'accento che conferisce loro, a volta a volta, un significato nuovo.

Questa unità del discorso, che è parola se è proposizione, ed è proposizione se è periodo, ma periodo è se questo periodo è tutto; questa unità non è qualche cosa di dato o d'immediato. Altrimenti non avrebbe significato, non avrebbe valore; non sarebbe niente di spirituale. Si co-

struisce, non meccanicamente, ma attraverso un libero processo. E questo processo importa analisi, distinzione, parte e parte. Il libro si legge una pagina dopo l'altra, e tutte le parole successivamente, ad una ad una. Ciascuna a principio si capisce come si può; poi, via via, manifesta il suo riposto, il suo vero, l'unico suo significato; muore e rinasce. Così solo è possibile leggere; così solo è dato capire un discorso, anzi farlo. Distinguere prima e poi annullare la distinzione. E così si entra nel campo d'una lingua, cominciando a fissarvi alcuni punti d'orientamento. Ma, per conoscerlo, non fissarsi in questi punti, bensì percorrere tutto il campo e visitarlo in tutti i sensi, e infine coglierne l' insieme e l'unità. Non c' è altra via.

La buona grammatica è quella che via via demolisce se stessa, e sospinge lo spirito dall'astratta tipologia dei suoi schemi verso il vivo della lingua e la concreta realtà dello stesso spirito. La *Grammatica degl' Italiani* Trabalza-Allodoli è il primo saggio di una tale grammatica consapevole del proprio valore e dei proprî limiti. Ed è un saggio lodevolissimo, che segnerà un rinnovamento della cultura grammaticale degli Italiani.

ECONOMIA ED ETICA [1]

I.

La polemica contro l' *homo oeconomicus* è, si può dire, uno dei luoghi comuni della corrente letteratura d'oggi, fascistica e corporativistica. Si batte in breccia l'economia liberale, che è poi l'economia pura, quantunque nella sua matematica astrattezza questa presuma di prescindere da ogni postulato politico. Si batte con questo argomento capitale: che il soggetto dell'azione economica, da cui essa prende la mosse, non esiste. Argomento formalmente falso e insufficiente, e della cui portata infatti i puristi dell'economia non si dànno grande pensiero; poichè dicendo che non esiste, in generale s' intende affermare che l' *homo oeconomicus,* chiuso nei motivi meramente utilitari, nella realtà non c' è; perchè nella realtà ci sono soltanto concreti uomini, nei quali il criterio dell'utile si contempera sempre con altri movimenti d'ordine morale superiore, affatto disinteressati. Il che, mi pare, importerebbe soltanto che l'uomo economico, di cui l'economia studia l'operare nella sua logica o meccanismo, è un ente astratto, che non esiste, naturalmente, nella sua astrattezza; e che il sistema economico, in conseguenza, è una costruzione di carattere matematico, e non si realizza senza interferenze con forze perturbatrici. Ma dir questo non è criticare l'assunto dell'economia; bensì formulare l'as-

---

[1] Comunicazione tenuta all' Istituto nazionale fascista di cultura in Roma, il 19 aprile 1934; pubbl. nel *Leonardo,* maggio 1934.

sunto stesso della economia. La quale, al pari della matematica, e di ogni altra scienza che si configuri come teoria di un oggetto determinato, già costruito quale fondamento della stessa teoria, non può pretendere, e non ha mai preteso, nè pretende di lavorare sul concreto; anzi di studiare un fenomeno, come si dice, o una serie di fenomeni, che l'astrazione isola e fissa come per sè stanti, senza perciò dimenticare che quel fenomeno o quella serie nella concreta realtà si combina con un complesso, che la scienza si sforza di rendere intelligibile mediante l'analisi, lasciando per altro all' intuizione storica e alla conseguente azione pratica il còmpito della sintesi necessaria.

Se questo metodo dell'economia fosse illegittimo, sarebbe parimenti illegittimo il metodo di ogni disciplina matematica e di ogni scienza particolare, morale o naturale: anche di quelle che soltanto a una considerazione affatto superficiale può parere abbiano che fare con le cose più saldamente concrete e massicce; anche, per esempio, dell'anatomia degli organismi viventi, che l'anatomia non studia se non sezionandoli e riducendoli ad organi separati e morti, nessuno dei quali quando l'anatomico se lo reca in mano, esiste come quell'organo che pur si vuol definire. Ma s' intende bene che l'analisi dell'anatomico è accompagnata e sorretta da una integratrice sintesi immaginativa, che mai non l'abbandona.

Questa astrattezza, lungi dunque dal rappresentare l'errore dell'economia, è la dimostrazione del suo carattere strettamente scientifico. E se non ci fosse altro da dire, la corrente satira dell' *homo oeconomicus* potrebbe aver l'aria di quella ridicola sufficienza con cui gl' ignoranti deridono troppo spesso il lavoro scientifico, specialmente se questo si eleva al grado della filosofia (della quale è noto che non c' è scemo di mente o di cuore che non sia pronto a farsi beffa).

Ma la critica dell'astrattezza dell'economia, se è infondata nella forma, ha una sostanziale verità, che io

credo non sia stata ancora sufficientemente messa in luce, e che oggi è profondamente sentita per la ribellione della vita morale del nostro tempo contro il postulato fondamentale dell'economia pura e per le profonde esigenze che questa ribellione ha generate verso una disciplina più aderente alle energie morali dello spirito umano. Mettere in luce questa verità è un bisogno essenziale del nostro tempo, com'è dimostrato dalle molteplici e insistenti critiche a cui l'economia classica per i suoi presupposti fondamentali vien fatta segno.

Non è da me, per altro, soddisfare a pieno tale bisogno. Non ho la competenza indispensabile a una trattazione sistematica della questione. Posso e desidero proporre soltanto alcune osservazioni suggerite dal mio modo filosofico di considerare la vita umana in cui le leggi dell'economia, comunque concepite, debbono spiegare la loro azione. Queste osservazioni possono forse riuscire non inutili allo schiarimento della verità di cui si tratta.

II.

La mia prima osservazione è questa. Se l'economia deve potersi annoverare tra le scienze morali o dell'uomo, il suo oggetto non può essere altro che la volontà. Nata come scienza della produzione e distribuzione della ricchezza, si è visto che la ricchezza consta di beni, che sono tali in quanto sono desiderati, e in quanto sono desiderati si chiamano utili. Utile prima di tutto la terra; ma, in quanto utile, essa è precisamente quella terra che l'uomo occupa, e possiede, e fa sua rendendola sempre più collegata e stretta alla sua vita, incorporandovi sempre più il suo lavoro. Utile dunque la terra in rapporto all'uomo e in funzione della volontà umana, astraendo dalla quale cessa quindi l'utilità. Infine, non si desidera ciò che è utile; ma è utile ciò che si desidera.

Quando fu fatta questa considerazione, parve che realmente l'oggetto dell'economia dalla realtà delle cose, di cui l'uomo si circonda, producendole o adattandole a' suoi fini, e perciò servendosene, e però ritenendole utili, e apprezzandole come beni formanti la ricchezza, si ritrasse nell' intimo del volere umano, creatore non pure del mondo del bene e del male morale, ma di quello altresì che economicamente si distingue in utile o dannoso; e che economiche pertanto non fossero più da considerare le cose, ma le volizioni produttrici di quelle tali cose, a cui, secondo un primo giudizio, si attribuiscono le qualifiche economiche. Parve che per questa conversione dall'oggetto al soggetto l'economia passasse finalmente dalla fase empirica alla fase filosofica; e che con la scoperta di una nuova categoria dello spirito, l'economicità, si potessero risolvere a un tratto le secolari antinomie della morale utilitaria e della morale pura.

Ma la scoperta si palesò ben presto pericolosa. Intanto questa nuova economia non poteva assorbire e quindi filosoficamente garentire l'economia pura, che non ne era deducibile, restando questa una scienza empirica e matematica, e per l'uno e per l'altro rispetto antifilosofica. Inutile perciò all' intelligenza dei fatti economici, per rendersi ragione dei quali l'economia classica sorse. E poi la nuova categoria spirituale, che l'economia filosofica pretendeva di avere scoperta — giacchè questa nuova filosofia che pur si diceva idealistica, parlava sempre di scoperte che essa, a sentirla, veniva facendo, e che ad ogni vera filosofia spetterebbe di fare, come se la filosofia fosse un'esplorazione geografica o chimica o mineralogica, o comunque naturalistica — questa nuova categoria si presentò fin da principio come qualche cosa di sfuggente e precipitante nella stessa moralità: qualche cosa di mobile e indefinibile e quindi indistinguibile dal volere morale; ossia dalla forma o categoria classica del volere.

Si tentò bensì di definirla; e utile si disse la volizione

del particolare contrapponendolo al buono, cioè alla buona volontà, manifestantesi nella volizione dell'universale. Distinzione assurda, se si pensi che in ogni caso il volere non può volere altro che se stesso, e che chi dicesse volere particolare metterebbe insieme due termini contraddittori.

III.

In verità, il volere non vuole se non se stesso; perchè il volere è produzione di qualche cosa, di un oggetto, e l'oggetto prodotto dal volere è il buon volere o il mal volere, la buona o la cattiva azione (come più di solito diciamo), o magari l'azione economica o antieconomica. Ora il volere che volendo si attua e realizza, può bensì parere particolare, come un volere che voglia piuttosto quel che piace anzi che quel che si deve, quel che piace a me e non agli altri, quel che mi piace in questo momento, ma non mi piacerà tra poco e perciò mi lascerà insoddisfatto e si tradurrà ben presto in pena, e mi deluderà, e mi obbligherà a cercare altri piaceri senza concedermi mai pace nè tregua, e perciò potrà, da questo aspetto, dirsi qualche cosa di particolare; ma è evidente che un tal giudizio della particolarità del voluto o del volere, che è lo stesso, è un giudizio postumo, possibile soltanto in una situazione spirituale in cui è anche impossibile, assolutamente impossibile, quella volizione che s' intende giudicare per particolare e che non dovrebbe essere (come è infatti) l' idea di una volizione, ma una certa attuale ed effettiva volizione. La volizione particolare è tale quando non c' è.

E quando c' è ? Allora gli stessi assertori della sua particolarità ci parlano della sua fermezza, della sua costanza, della sua coerenza: di quei requisiti che non mancano al volere che non sia semplice velleità infeconda: al volere costruttivo, o dicasi pure in certi casi, distruttivo, ma che

comunque ottiene il suo scopo, conchiude, non vuole e disvuole, non si contraddice; e perciò è volere effettivo e reale. Quel volere, per cui l'uomo di proposito ha un carattere, e grandeggia anche nella fosca luce del male; perchè contiene già la condizione, se non altro, della buona volontà, che non può essere buona senza essere volontà: costante, impavida, pronta ad affrontare gli ostacoli e a vincerli. Meglio, molto meglio Cesare Borgia che Pier Soderini: l'uno possiede la stoffa dell'uomo capace di bene operare; l'altro no. La «virtù» che suscita infatti l'ammirazione di Machiavelli, che altro è se non questa volontà, non buona nè cattiva, ma economica, conveniente, concludente in quanto conosce bene la situazione di fatto in cui deve agire, e sa adattarvisi e profittarne inserendosi nella realtà stessa per volgerla al suo fine ?

Conclusione: questa volontà economica è un'attività spirituale ed ha valore in quanto pur dal suo punto di vista particolare ha una logica e risponde a questa logica, che ce la fa apprezzare. Non può essere questa o quella volontà; ma soltanto quella che deve essere e che Machiavelli per esempio intuisce prima, e quindi teorizza, dopo averla incontrata nella realtà storica dei condottieri italiani del Rinascimento senza scrupoli, capaci di grandi frodi come volpi in veste d'uomini, e di magnifiche violenze a guisa di leoni. C' è una verità anche per questa volontà economica; c' è un ideale da realizzare. E allora si realizza quando, sia pure nel male, la volontà di fatto si adegua a siffatto ideale e lo incarna, cessando di essere una brutale forza istintiva e violenta, per umanizzarsi nella luce appunto dell' ideale, riuscendo ad essere quella che dev'essere. Quindi non volontà effimera e istantanea, che debba cadere appena sorta, ed essere e non essere con alterna vicenda incessante; anzi, come pur s' è rilevato, coerente, conforme sempre a una norma; in una parola, logica.

Logica. Ma chi dice logica, non dice universalità? L'imperatività del criterio economico (anche questo è stato pure osservato) esclude quel carattere ipotetico, che potrebbe distinguere l'agire economico od utilitario da quello morale, regolato sempre da un imperativo categorico. E infatti non è vero che sia accidentale il fine da raggiungere mediante l'azione economica che servirebbe di mezzo e potrebbe perciò omettersi nel caso che l'agente non si proponesse quel fine. Il fine (guarire o lasciarsi morire, e perciò seguire il consiglio del medico o far l'opposto) è accidentale soltanto in astratto; ma, caso per caso, necessario in rapporto al sistema dei fini e al concetto della vita che è alla base d'ogni determinazione dell'agente. Necessario, ogni volta e in concreto, il fine; necessaria l'azione economica.

Data questa necessità, la distinzione tra siffatta economicità spirituale e moralità non può più sussistere salvo che non si ammetta la possibilità di una necessità che non sia universale, com'è la necessità dell'operare morale. Ma dell'universalità il solo concetto che vige nella filosofia moderna non è quello del genere o della specie in opposizione al particolare dell'individuo, che insieme con tutti gli altri individui simili è sottoposto alla sua specie o al suo genere, che gli sovrasta. Concetto meccanico dell'universale, che era una conseguenza inevitabile della rappresentazione naturalistica propria del realismo del pensiero ingenuo, che presuppone al pensare le cose da pensare. E si può dire il concetto dell'universale trascendente rispetto ai particolari a cui si riferisce. Concetto falso, intorno al quale si sono svolte in passato un'infinità di dispute oziose. L'universale è immanente al particolare, com'è evidente a chi l'universalità ricerchi non nelle cose, che son tutte particolari, ma nel pensiero. In questo nessun atto particolare è realizzabile se non come la realtà dell'universale; qualunque la forma che il pensiero assuma, giudizio o sentire, volere o sapere, affermare o

negare, sempre determinato in guisa che il suo atto sia infinito, e perciò tutto, e perciò libero. Quel che io voglio o penso, è appunto quello che devo pensare o volere perchè è tutto quello che posso pensare, nè, nell'atto stesso, rimane nulla al di fuori del mio atto: nulla a cui il mio pensiero si possa volgere senza che intanto lo pensi; nulla per cui il mio volere si possa risolvere e che intanto non sia voluto. Il solo sospetto che si possa da me pensare altro da quello che è l'attuale oggetto del mio pensiero, non mi fa più pensare questo determinato oggetto, ma un oggetto più vasto in cui l'altro resterebbe compreso come parte nel tutto. Sicchè pensare non è possibile se non come pensare, in ogni caso, tutto ciò che nel caso è pensabile. E lo stesso dicasi del volere, e di tutto che esprima un atteggiamento dell'effettiva vita dello spirito.

La necessità del volere economico è dunque la sua universalità o infinità. Quella stessa universalità che è la caratteristica del volere in quanto volere morale. Che è il volere per cui l'uomo adempie una volontà superiore ad ogni suo punto di vista particolare, e perciò egoistico ed interessato; e fa, come impone la coscienza religiosa, la stessa volontà di Dio. Giacchè questa volontà siamo certi di adempierla quando non distinguiamo più tra noi e gli altri, e in quel che facciamo siamo ispirati da una legge uguale per tutti: per cui potremo anche sbagliare (il giusto non pecca sette volte al giorno ?); ma, se si sbaglia, non ci si può correggere se non in virtù di quella legge appunto, che ci sembrerà di aver violata.

IV.

Resterà da spiegare la fenomenologia dell'operare che è sì economico, o meglio ci si presenta come tale, e tuttavia non è morale. Fenomenologia complessa, dalla quale è sorto un groviglio di questioni; a due delle quali gioverà

brevemente accennare. Una è quella intorno alla incongruenza della morale pubblica o politica e della morale individuale o privata. È stata, com' è noto, il rompicapo delle discussioni intorno alla politica del Machiavelli. Sul conto del quale molti dubitano sempre col Manzoni che non si abbia da convenire nel giudizio di Don Ferrante: « mariolo sì, ma profondo ». Mariolo dal punto di vista della morale (che, pel Manzoni, è sempre una, quella dell' individuo); profondo dal punto di vista della penetrante e chiaroveggente analisi della realtà effettuale che egli seppe offrire alla politica del suo tempo. Perciò recentemente è stato detto che il Segretario fiorentino è maestro di virtù economica, di volontà, non di virtù morale, di buona volontà. Il suo è un problema astrattamente pratico, economico, e perciò anche politico; non è un problema morale. E se egli è grande in un campo, nulla gli si può chiedere nell'altro.

Il moralista tuttavia insiste con buona logica: ebbene, se i consigli politici di Machiavelli sono veri nel campo della politica, dove occorre comunque la forza garentita da siffatti metodi, e se il principato o lo Stato che con questa forza si deve creare o mantenere ha pure un suo valore morale, allora non bisogna riconoscere che l'arte di Machiavelli, oltre il suo valore economico e in virtù appunto di questo suo valore, abbia un intrinseco e incontestabile valore morale? Se il principe deve fare lo Stato, deve pur seguire la via che è l'unica per cui lo Stato si può fare. Tutt'al più si potrà distinguere tra la moralità politica e quella privata.

Curiosa situazione, in cui l'uomo politico, per fare il suo dovere, dovrebbe sdoppiarsi, e risolversi a sacrificare nelle relazioni private la sua coscienza politica, e nelle sue relazioni politiche la sua coscienza d'uomo, sempre potendo apparire agli occhi propri buono insieme e malvagio, secondo la categoria scelta a criterio di giudizio della sua condotta.

La verità è che questa doppia sfera di relazioni in cui l'uomo si possa a volta a volta chiudere come individuo e come soggetto politico, non è che una immaginazione meccanicista di chi concepisce lo Stato in astratto come una struttura superiore affatto esterna alla personalità del cittadino; e che in realtà lo Stato, come il Machiavelli vide profondamente, non può esistere se non come prodotto dell'uomo, che è sempre il singolo uomo, ma nel fare lo Stato si rende interprete e rappresentante della comunità; e che lo Stato pertanto, lungi dall'essere una soprastruttura rispetto alla coscienza del singolo, è la sua stessa coscienza, la sua personalità, la sua volontà, la sua forza, che si realizza accomunando e unificando sentimenti, pensieri e volontà di un popolo. L'uomo ha innanzi a sè quello Stato che egli è in virtù della formazione della sua voleri e di tutto il suo essere. Il quale, pervenuto a una certa forma, è tutto in quella forma, senza nessun iato che separi in lui il privato dal pubblico, ciò che spetta alla coscienza dell' individuo come tale, e ciò che s'appartiene in proprio alla realtà politica che in lui si attua; allo stesso modo che nel fanciullo cresciuto e fatto adulto il fanciullo resta in quanto non c' è più: sopravvive sì, ma morendo come fanciullo.

Il che importa che se il fanciullo per vivere deve diventare adulto, bisogna pure che egli via via progredisca nell'età, e cioè nello sviluppo dell'esser suo, e si ritrovi con le esigenze permanenti della sua vita, in se stesso ormai adulto, con nuovi pensieri e abiti nuovi, e una nuova natura, che è una nuova coscienza. Così l'uomo singolo che acquista a grado a grado la consapevolezza della sua natura politica, e il senso dello Stato, e della vita che gli tocca di vivere perchè lo Stato, richiesto dall' intimo del suo proprio essere, sia, e potente, quale dev'essere perchè egli possa vivervi dentro pienamente nell'espansione della sua essenza spirituale infinita; questo uomo singolo non può non morire a se stesso come

chiusa e particolare individualità, coi suoi peculiari interessi e correlativi criteri di condotta, non può non sentirsi via via ingrandire l'animo e diventare volontà universale e politica. Dove il fanciullo non muore, ma sopravvive trasfigurato: dove, fuor di metafora, gli interessi particolari non sono soppressi ma sistemati in un organismo, del quale essi effettivamente fanno parte e in cui soltanto possono funzionare e farsi valere; in una nuova vita spirituale, dove il passato vive sì ma nelle forme attuali e presenti, irriconoscibili a chi continui a ricercarli nelle fattezze d'un tempo. Moralità privata? Sì, ma nella stessa vita nuova che le compete, della morale politica.

V.

L'altra questione a cui intendevo alludere, anch'essa dibattuta lungamente a proposito della politica del Machiavelli — che è poi l'unica che ci sia — è la famosa controversia intorno alla dottrina del fine che giustifica i mezzi. Per la quale basterà più breve discorso. Nella ipotesi di questa dottrina si distingue, come nel caso precedente, l'indistinguibile: fine e mezzi. Indistinguibile, perchè l'azione, che, nella ipotesi, sarebbe il mezzo usato per raggiungere il fine, è lo stesso fine. Un'azione delittuosa con cui si tenda a creare uno Stato, non può riuscire se non a porre in essere uno Stato delittuoso, grondante lagrime e sangue, che non potrà mai aderire alla coscienza del popolo, che pur nello Stato sano e vitale dovrebbe sentire la sua volontà nell'autorità e nella potenza del suo Stato. L'azione è volontà, la quale non realizza mai altro che se stessa, e non raggiunge altro fine da quella realtà morale che essa, attuandosi, nella sua volizione, realizza. La distinzione, dunque, è assurda.

Ma anche questa distinzione è un avvertimento ai giudici troppo corrivi dell'azione politica. Nella quale si

può dire che essi guardano ai mezzi e non al fine, in quanto essi analizzano questa azione politica e la dimezzano, e astrattamente ne considerano un elemento (quello che si dice mezzo) separandolo dall'altro, con cui fa un'unità indivisibile. L'azione politica non è un'azione d'un privato, che ne consacri gli effetti allo Stato; è azione dello stesso Stato, di cui l' individuo è interprete e quindi effettiva volontà. Lo Stato non viene dopo; è alla base dell'azione politica: è una forza morale presente nella coscienza e nella volontà dell'uomo, che fa della politica la sua ambizione, la sua grande passione, il programma serio del suo spirito adulto. Nel quale egli si chiude con religioso raccoglimento, con quello stesso animo che vuole Gesù ne' suoi seguaci, che sia pronto ad abbandonare il padre e la madre e perfin l'anima propria, per seguire Dio.

VI.

Infine, agli astratti moralisti che fanno la grinta degli schifiltosi innanzi alle eterne massime del Machiavelli, schiavi di quegli idoli della fantasia che sono le virtù belle e fatte, definibili e proponibili come schemi ideali fissi (sovrastanti alla mobilità perenne della vita, in cui nessuna situazione morale mai si ripete), è da ricordare un fatto che è il più eloquente argomento della natura propria dello Stato e della moralità che quindi governa la volontà umana che s' investa dell' interesse supremo di esso. Il fatto della guerra. Giacchè nella vita umana c' è sì la candida pace, che è l'eterno sospiro di tutti i cuori; ma c' è anche la fosca guerra, che pure avvampa, Dio mercè, nei petti dei mortali, e li sprona sempre a combattere. A combattere perchè? La pace, certamente, è così preziosa che nessuno s' indurrebbe a battaglia, se questa non fosse necessaria alla pace che solo è desiderabile: la pace dell'uomo o dei popoli, che han bisogno di vivere; e vivere non possono se non son la-

sciati vivere, soffocati dentro barriere che ne impediscano il respiro; e per vivere debbono perciò espandersi e non incontrare limiti e impedimenti in cui urti e si fiacchi la loro forza di vivere. Il filosofo dice che lo spirito — essenza dell'uomo e dei popoli — è infinito. O tutto o nulla. Il che praticamente non importa che ognuno deve assorbire in sè tutto; ciò che sarebbe assurdo; ma che nessuno resiste e vive se non nel consenso delle cose e degli uomini che lo circondano, e in condizioni perciò favorevoli all'affermazione ch'egli, per vivere, fa di se stesso. Dove queste condizioni manchino (e mancano sempre!) è la guerra.

Orbene, la guerra è dello Stato: cioè della volontà veramente infinita e universale, in cui l' individuo perciò attinge l' infinità e universalità richiesta dalla sua natura. Dentro lo Stato c' è la guerra solo in quanto lo Stato non è tutto realizzato, e manchi, per dir così, a se stesso. Ma la guerra necessaria allo Stato, in quanto le differenze irriducibili tra gli aggregati umani dànno luogo a una pluralità di Stati, questa guerra chi non sa che è governata da una morale, che è diversa nelle sue norme concrete da quella che governa la vita sociale durante la pace? Chi non sa di quanti inganni gloriosi si vantino i popoli che con essi poterono vincere e salvare o ingrandire la patria? Chi ha mai dubitato del diritto di uccidere che in guerra si esercita sui combattenti? Chi ha mai sospettato che potesse incolparsi di omicidio l'uccisore del nemico che con le armi alla mano ha violato i confini della sua patria? Evidentemente, la guerra insegna che lo Stato (ossia l'uomo che agisce in funzione dello Stato) ha una moralità che respinge i criteri e le misure convenienti alla condotta degli uomini che agiscono tra loro nella sfera dei rapporti privati, in quanto è dato loro prescindere dall' interesse dello Stato, essendo la loro azione indifferente a questo interesse. Lo Stato ucciderà il nemico esterno; e magari il nemico in-

terno, poichè il suo stesso cittadino, estraniatosi dalla coscienza della nazione, si volge da straniero contro lo Stato che è l'attualità vivente di tale coscienza. Lo ucciderà perchè lo Stato attua l' infinità della volontà umana; ma questa volontà, in quanto riconosce uno Stato come volontà superiore in cui essa si inquadri e sistemi, non può sopprimere un'altra volontà, la cui coesistenza è appunto, come contenuto reale dello Stato, la condizione e ragion d'essere di questo Stato, in cui essa può trovare realizzata la propria infinità.

Da tutto questo credo si possa conchiudere che la moralità è una, quantunque trasmutabile nel suo contenuto attraverso lo svolgimento della vita dello spirito; e che essa governa dal principio alla fine, sempre, questa vita, senza cedere mai il luogo a norme e giudizi che possano sottrarne alcuna forma o momento al suo impero immanente e assoluto. Moralità è il preteso valore economico della pura volontà che vuole energicamente operosamente e utilmente, e dovere è appunto, prima di tutto, volere, volere, fortemente volere, e aver carattere, ed esser uomo; moralità è quel superiore agire dell'uomo come Stato che è la politica, ancorchè a tutta prima possa parere che conculchi e disperda le norme elementari e più salde del concetto morale della vita. Moralità superiore, di alta montagna, a cui può essere impari la pusilla scrupolosità pigra della coscienza epicureicamente morale dell'uomo apolitico, dal cuore chiuso al sentimento della Patria così vigoroso nelle grandi anime politiche come quella che vibra nella finale esortazione del *Principe* di Machiavelli.

VII.

Conclusione questa, innanzi alla quale adombrano i soliti critici, pronti ad opporre: — Ove tutto è morale, niente è morale; la distinzione è necessaria alla stessa

unità, la differenza all' identità. — Ma a questa obbiezione è stato risposto: La distinzione è necessaria, ma dentro l'unità; ci vuole sì la differenza, ma dell' identico. Con l'aggiungere all'unità un'unità nuova, non si va oltre all'unità se non quantitativamente; ma l' identico, l' indifferenziato o indifferenziabile rimane sempre, indistinto. La moralità che è libertà, che ci dev'essere, e può perciò non esserci, è vero, bisogna che non ci sia immediatamente, naturalmente. Ma la moralità infatti, come realtà realizzabile solo per la vivente attività dello spirito, non è immediatamente. Le azioni morali per cui siamo morali sono da compiere; e si compiono in quanto non sono già belle e compiute; importano sempre un *quid novi:* un venir ad essere, non essendo già. L'esser loro è legato, inseparabilmente, al loro non essere. Ma il loro non essere, quell'antecedente che è la notte da cui deve erompere la luce della bontà, non è nè un fatto spirituale diverso dalla moralità e pur dotato di un valore, nè altro; non è nulla. Appunto, non essere. Chè, se fosse qualche cosa (poniamo, economicità), non ci sarebbe modo di passare ad altro. Il mondo, se mai, potrebbe esser tutto utile, ma sopra di esso non risplenderebbe mai raggio di quella divina idealità del bene, in cui si compie il regno dello spirito.

VIII.

Ci sono infatti concezioni oscure, buie, di questo mondo, in cui gli uomini vivono, e che essi infatti vivendo creano. Concezioni, come quella di Marx, rigorosamente economiche e quindi materialistiche: dove tutto ciò che è umano è economico, e niente ha diritto all'esistenza se non è utile. È il mondo che Lenin e, più spietato, Stalin si sforzano di attuare con inumana violenza. E non leggiamo senza una stretta al cuore le relazioni che ci vengono dai più intelligenti studiosi della presente vita russa e della

conformazione spirituale che l'educazione crudamente e miseramente tecnica ed utilitaria è intenta a dare a quella gioventù. La quale pare non abbia più generalmente altra norma di valutazione di checchessia all' infuori di quella che si esprime nella domanda: — A che serve ?

A che serve Dio ? A che serve la poesia ? la pura divina poesia, che sgorga spontanea dal cuore degli uomini, e si leva alto e canta nel cielo come l'allodola paga e felice del suo stesso canto ? A che serve la famiglia e quel tesoro impagabile d'affetto e d' intimità che essa promette e dispensa agli animi raccolti in un amore degno della costanza infinita dello spirito, fino alla morte e più in là ? A che serve la scienza pura, di cui non si scorga l'applicazione pratica ? Rasi al suolo tutti i promettenti germogli che cercano il cielo e gli apriranno incontro le corolle calde di vita dei loro fiori, ridotto il mondo umano a una landa deserta, dove tutto è da ricostruire, e nulla si vagheggia nei famosi «piani» che non sia utile e possa perciò servire a qualunque cosa, l'uomo barcolla e cade nell'abisso in cui si dibatte appena cessi di pensare e di trovare quindi un senso alla vita. L'abisso dell'assurdo, che è nichilismo. Perchè come può aver significato una vita tutta tessuta di utilità, se manca il fine a cui l'utile è mezzo ? Se manca l'uomo, con la sua natura spirituale, libera, suprema e assoluta finalità dell'universo, la quale non deve servire infatti più a nulla, poichè tutto che è utile serve a lei ? L'uomo è poesia, è religione, è pensiero, è volontà: tutte sublimi inutilità per chi non abbia altro criterio di giudizio che quello astrattamente economico di questa bastarda e falsa civiltà, che il marxismo si è proposto di creare, e che pare s' illuda ne' suoi fanatici e rozzi epigoni di aver creata; laddove, in verità, lo stesso schiacciante sistema bolscevico si regge sopra una fede, che è spirito, umanità. Anch'essa, un' inutilità, che l'economia non potrà mai giustificare.

IX.

Il punto è qui. L'economico non è umanità, ma strumento dell'umanità. Ciò che è umano non è utile; utile è ciò che serve all'uomo. Si può anche dire utile un'azione, ma nello stesso significato in cui si può dire che sia utile un concetto, attraverso il quale il pensiero passa per giungere a un concetto più complesso, che è poi l'effettivo pensiero, e che si può dire la conclusione; non perchè il primo concetto non abbia la stessa natura logica di quello finale, ma perchè quello ha la sua verità intera e quindi il suo pieno valore logico nel concetto in cui si compie. Così, per giungere all' intelligenza di tutto un libro, bisogna leggere e intendere tutte le pagine, ad una ad una, cominciando dalla prima; la cui lettura è utile all' intelligenza delle pagine successive e infine del libro in quanto è grado e parte, dell' identica essenza, di tutto il processo che si attua attraverso la lettura totale del libro. L'azione utile all'azione più complessa in cui si risolve e il cui fine ispira e sostiene la prima azione, è parte o grado dell'azione che ne risulta; e fa tutt'uno con essa nell'animo dell'agente che operando mira allo scopo, e così realizza un concreto atto del suo volere. L'utilità della quale qui si parla è un termine improprio, perchè l'utile s' immedesima col suo fine.

Bisogna che questa immedesimazione non avvenga perchè si possa parlare di vera e propria utilità. Utile sarà il cibo, che può aversi o non aversi, perchè è altro da noi; e a noi è uopo procurarcelo. Utile è la casa o la spelonca, che ci ripari dalle intemperie, ma che può esserci negata. Utile è la terra, di cui dobbiamo impadronirci e farla nostra col nostro lavoro; e che non era nostra, e potrà non esser più nostra se noi non sapremo conservarcela. L'economista ci dice perciò che i beni, per essere beni,

debbono essere limitati; e non ha prezzo l'aria della atmosfera nelle condizioni ordinarie della nostra esistenza, perchè ce n' è per tutti, e la respiriamo quasi anche senza volere. Più utile, più prezioso ciò che è più raro, cioè più difficile ad acquistare, ossia meno alla nostra portata, e più alieno e remoto da quel che è propriamente nostro e che portiamo sempre con noi (*omnia mea mecum porto* !) · precisamente perchè costituisce lo stesso esser nostro.

Utili, insomma, sono le cose; e utili gli uomini in quanto considerati come cose divise dall'esser nostro. Chè lo stesso schiavo amato (e perciò introdotto, in certo modo, nel nostro stesso essere) non è più vendibile, non è più una merce ed è moralmente liberato dal suo carattere economico. Non è una cosa una poesia, e non si può acquistare a prezzo come tale in quanto intesa, gustata e veramente perciò posseduta come poesia. Si compra la pagina in cui essa è scritta o stampata e materializzata; come si compra la vociferazione fisica misurabile con l'orologio di un insegnante, ma non il divino effetto che se ne spera nell' intimo del nostro intelletto, dove nulla poi si realizza se non per la nostra attenzione e in virtù del nostro personale sforzo di comprendere per nostro conto.

L'utile, insomma, è esterno all'uomo: all'uomo che esiste perchè si afferma e dice di sè: Io, — attuandosi come soggetto di vita spirituale. Il quale uomo, così inteso, può vendere il suo sangue, se gli torna conto, o il suo cervello per quando potranno cavarglielo dal cranio, o tutto il suo corpo quando resterà inanime; ma non può vendere, se non per metafora, la sua coscienza, il suo sapere, la sua fede, la sua anima.

X.

E se i beni economici sono esterni e quindi spaziali e appartenenti comunque al mondo della natura, sia che l'uomo li estragga dalla terra come materie prime, sia

che, assoggettando queste materie al suo lavoro, li produca, ma sempre in base a quell'elemento materiale, che egli sentirà sempre come qualche cosa di estraneo alla sua volontà, al suo pensiero, a se stesso, è troppo evidente perchè l'economia non possa non essere altro che empirica e insieme matematica, e che vano riesca ogni pretesa di farne materia di speculazione filosofica. I beni materiali sono spaziali e temporali: sono, fondamentalmente, natura; e questa, a differenza dello spirito che è unità, non si può concepire se non come molteplicità. La quale, finchè non si unifichi, e perchè si unifichi, non si può conoscere se non empiricamente; e non si può rappresentare se non quantitativamente. Ogni merce perciò è apprezzabile secondo una certa unità di misura; e perciò il valore di tutte le merci si può misurare con quella comune unità di misura che è la moneta. Perciò le merci si possono scambiare; e perciò leggi fisse possono regolare questo scambio, in cui consiste il commercio. Niente di spirituale si scambia; ed è supremamente contradittorio alle leggi dell'economia il motto così caratteristico della vita spirituale, in cui il donatore ha quel che dà.

Ora se tutto questo è vero, nessuna meraviglia che l'economia pura sia liberista e postuli una politica liberale e prostri la società in un atomismo individualistico dissipatore di ogni energia morale.

L'economia pura mette l'uomo di fronte alla natura, al suo numero numerabile e al fatalismo duro delle sue leggi meccaniche. Ora la natura si traduce immediatamente nel sentimento, il quale è piacere e dolore; piacere che l'uomo conquista liberandosi dal dolore, mangiando per esempio e così liberandosi dalla fame. Ma il cibo che mangio io, non lo può mangiare l'altro, quantunque affamato al pari di me. *Mors tua, vita mea*. Così, col progresso del congegno economico della vita associata, sarà inevitabile che il denaro che deve entrare nelle mie tasche, non possa entrare nelle tasche di chi magari ne abbia

bisogno più di me. Lo stesso denaro, materialmente, sarà in un posto o in un altro. Questo è il significato dell'essere esso, come ogni bene economico, materiale, spaziale. Dunque tanti soggetti di rapporti economici, tanti uomini: uno fuori dell'altro; ciascuno in contrasto cogli altri; ciascuno avente in sè, in questa sua individualità esclusiva, i motivi del suo operare, e quindi di quella ricchezza nazionale o comune, che non può risultare se non dalla somma di tutti i beni individuali. L'uomo pertanto, in questa situazione che è propria della pura economia, è un individuo; e il suo interesse è legato alla tutela guardinga e gelosa di questa sua individualità. L'uomo dell'economia è edonista, liberista, liberale, materialista.

Ma è un uomo astratto. Un uomo che, se esistesse realmente, non potrebbe non esser condannato a una sterilità disperata, anzi alla morte. Sterilità rispetto a tutti i beni, a cui la sua vita è connessa e che, ottenendosi per la collaborazione sociale, postulano una società alla base della stessa attività individuale, e quindi la negazione dell' individualità particolare, da cui l'economista prende le mosse. Morte, perchè infine questa società consiste nell'universalità dello spirito, che è quella che rende possibile, non dico altro, il pensare; senza di che non è vita.

Ma l'astrattezza dell'uomo economico è la stessa astratezza della natura, o se si vuole, la conseguenza di questa astrattezza, a cui converrà sempre che l'uomo ponga mente. Astrattezza fondamentale, alla quale è impossibile che l'uomo nel primo tempo della sua vita spirituale si sottragga; poichè, cominciando questa vita con l'acquistare coscienza di sè, a causa della struttura di questo atto in cui tale coscienza consiste, egli non può non contrapporre a sè, che è il soggetto dell'atto, un *quid* di opposto, che è il suo oggetto: opposto all'essenza spirituale che compete a lui che è il soggetto, e quindi fornito di attributi antitetici a quelli che formano l'essenza dello spirito. Oggetto, che è quel che diciamo natura; che è

molteplicità, spazialità e temporalità, quindi materia, meccanismo, limitazione. Laddove lo spirito è tutto il contrario, e non può perciò procedere e attuarsi, come si attua nel suo sviluppo morale, se non negando e dissolvendo la realtà naturale che gli si oppone. E tutta la vita dell'uomo è perciò una lotta continua, immanente, e una vittoria infallibile sulla natura. Ogni passo avanti nella civiltà è un'affermazione che lo spirito fa di se medesimo, piegando a sè la natura, vincendone l'opposizione, spiritualizzandola. Ogni pensiero è un atto di volontà o attività pratica, perchè importa una posizione che fa lo spirito della propria libertà; che è tutt'uno con l' infinità dello spirito, e implica pertanto l'annullamento del naturale meccanismo. Annullamento assurdo, se non comprendesse pure la negazione di quella forma particolare della individualità del soggetto, che è il riflesso della particolarità della natura attraverso il sentire. E l'uomo invero, da quanto spunta nella sua anima il primo albore di coscienza, che è sempre pensare e affermare, cioè da sempre, si pone assolutamente come soggetto libero e infinito. Esso infatti, come s' è accennato, pensa e afferma universalmente, e se anche ritiene che quello che egli pensa per vero, per tale si possa pensare dal suo particolar punto di vista, è tuttavia inevitabilmente convinto del valore universale di quest'altro suo giudizio che esclude la possibilità d'un pensare diverso, una volta accettato quel punto di vista; e parla altresì un linguaggio che non è mai un gergo segreto e assolutamente impenetrabile agli altri, ma una lingua almeno virtualmente intelligibile, in se stessa, per tutti; e vuole con un volere che non può non presumere di valere come determinazione di un' ideale volontà universale.

Dunque? Dunque, guardarsi dall'economia! *Sit diva, dum non sit viva.* Si rispetti come la matematica, ma si ricordi pure che la vita è qualche cosa di più. Vivere, esistere spiritualmente è superare la posizione dell'econo-

mia, com' è pure mettersi al disopra del punto di vista che rende possibile la costruzione di ogni scienza empirica o matematica. Chi non sa che vivere in un mondo matematico è impossibile? In quel mondo l'aria è così rarefatta da togliere il respiro, non pure ai polmoni, ma al cervello. Ma è del pari ovvio che è egualmente impossibile collocare mentalmente la vita nella natura tutta limiti, e quindi meccanismo, dell'empirista, o nella meccanicistica psicologia dell'edonista o dell'economista.

Sia l'uomo uomo e non sarà più *homo oeconomicus*, poichè non se ne può più stare a quella misura della vita che gli può esser data dal piacere. Egli come uomo è già libero: già liberato dal meccanismo a cui lo condanna l'economia in base alle sue premesse e in virtù de' suoi calcoli.

XI.

La polemica odierna del corporativismo e di ogni economia programmatica contro il purismo e liberalismo economico si inspira a questo ordine di considerazioni; e tende a dimostrare il carattere strumentale e non normativo della economia e la conseguente necessità di servirsene e governarla con concetti politici, che sono concetti morali: i più alti e schietti concetti morali. Questa polemica è uno dei sintomi più importanti della riscossa della natura umana contro il naturalismo del secolo scorso cadente: del riaffermarsi della fede umana nella libertà e supremazia dello spirito sovrano e creatore, affrancato dalla fantastica servitù alle leggi fatali della natura, a cui pretendeva condannarlo così la filosofia come la dottrina politica della seconda metà dell' Ottocento. Dottrina, che fu sempre materialistica, o che si smarrisse nel liberalismo e ricalcitrasse innanzi ad ogni affermazione dell'organicità sostanziale della vita sociale; o che s'abbandonasse all'opposto estremo del socialismo, fermo nel

concetto di un organismo sociale indifferenziato e perciò stesso inorganico. Quale più risoluto assertore del carattere materialistico della concezione economica della società di Carlo Marx, che fu nel secolo scorso il più agguerrito avversario dell'economia liberale? Ed egli non faceva che interpretare il significato fondamentale di quella economia.

La politica italiana, fascista, è contro Marx, perchè è contro quel liberalismo che egli combatteva, ma del cui spirito può pure dirsi che egli sia stato il più franco, il più logico rappresentante.

CHE COSA È LA RELIGIONE ? [1]

I.

Il concetto che è a fondamento di tutte le religioni, e da cui derivano tutte le determinazioni della fede e le forme del culto, è il concetto della relazione dell'uomo con Dio: concetto più o meno chiaro in tutti i gradi della coscienza religiosa ma corrispondente a uno di quegli atteggiamenti essenziali dello spirito umano, che sono le categorie con le quali l'uomo pensa, procurando di rendersi conto della realtà e operando in conseguenza del modo in cui riesce a pensare.

Questo concetto, a sua volta, si attua, com'è ovvio, in due forme correlative e complementari che sono come i due aspetti d'uno stesso concetto: il concetto dell'uomo e il concetto di Dio. È evidente infatti che il concetto dell'uomo che è alla base della coscienza religiosa è determinato in guisa da comprendere il concetto di Dio. È, per es., definito come il concetto di un essere finito o imperfetto: concetto che non avrebbe nessun significato se chi lo concepisce non pensasse insieme in qualche modo e quasi non presentisse un essere esente da siffatti caratteri negativi, e cioè infinito o perfetto. Viceversa, il Dio di ogni religione, essendo il Dio di cui l'uomo ha bisogno per rendersi ragione di sè medesimo, non viene abbracciato dal pensiero se non come la ra-

[1] Pubbl. nell'*Enciclopedia italiana*, vol. XXIX 1936.

gione della stessa esistenza dell'uomo; per es., come quell' infinito che è la negazione dell'umana finitezza, e quel perfetto in cui rientra quanto di positivo l'uomo trova nella propria essenza.

Così la filosofia, ogni volta che ha razionalmente indagato i motivi della credenza religiosa dello spirito umano e cercato di assicurarsi logicamente dei fondamenti della fede, si è potuta trovare innanzi a due vie che paiono opposte, ma appunto perciò coincidono: e ha proceduto *a posteriori* dal finito all' infinito, e cioè dall'uomo a Dio; o ha proceduto *a priori*, dall' infinito al finito e da Dio all'uomo. Grandi polemiche tra i sostenitori degli argomenti a posteriori e i sostenitori degli argomenti a priori; polemiche interminabili, poichè infatti il cammino degli uni è proprio l' inverso del cammino degli altri. Ma in realtà il finito da cui si può dedurre l' infinito è il finito il cui concetto fa tutt'uno con quello del suo opposto; e viceversa. E le opposte ragioni della polemica scaturiscono dalla effettiva inscindibilità dei due termini, bensì distinti ma connessi in modo che l'uno non si possa pensare se non in funzione dell'altro.

Questa necessità assoluta della relazione tra i due concetti dell'uomo e di Dio è la sorgente dell'universalità e indefettibilità della religione, per cui non c' è popolo nè individuo che sia privo al tutto di ogni concetto del divino e di ogni sentimento che a tal concetto si riferisca.

II.

Ma questa necessità non si può scorgere da chi si limiti a considerare in astratto o esteriormente il concetto dell'uomo. Questo è il difetto del materialista e in generale del naturalista; e qui è l'origine delle difficoltà che egli incontra poi nel concepire Dio e spiegarsi l'attitudine religiosa dello spirito umano. Questo pure il motivo origi-

nario del sospetto comune ai mistici verso le dimostrazioni e costruzioni razionali e filosofiche del contenuto della fede religiosa. L'uomo che non si può concepire senza concepire Dio, non è l'uomo visto dal di fuori come uno degl' infiniti oggetti del pensiero, definito e classificato nelle sue relazioni con tutti gli altri; è invece l'uomo che attua l'esperienza della sua umanità, realizzando nella vita spirituale quella coscienza di sè ond' egli infatti si distingue dalle cose. Il suo distinguersi è nel suo stesso essere o realizzarsi come uomo: e il concetto di cui si tratta, non è pertanto nulla di diverso dall'essere dell'uomo. Il quale è uomo acquistando una coscienza sempre più profonda di sè stesso, e in questa coscienza il concetto di quel che egli propriamente sia, in concreto.

Per acquistar coscienza di sè pensa; e pensando si trova ad essere soggetto di un pensiero che è pensiero di qualche cosa. Egli e l'oggetto: due termini opposti, irrisolubili l'uno di fronte all'altro, reciprocamente escludentisi: l'essere dell'uno, non essere dell'altro. L'uomo perciò, per acquistar coscienza di sè, si trova davanti a quella che, pensata da lui e non potuta non pensare, è la Realtà: davanti a una realtà che, almeno da principio, non può non rappresentarglisi come tutto; e lui perciò nulla. Nulla, perchè codesta realtà equivale al suo non essere. È il momento dell'oggettività della coscienza di sè (autocoscienza): momento eterno dello spirito umano, perchè costitutivo della sua natura, essenziale all' ideale processo del suo realizzarsi.

In questo momento dell'oggettività dello spirito umano è la sorgente della religione. Momento mistico, ch' è unità immediata dell'uomo con Dio in quanto l'uomo è il soggetto della sua vita spirituale, e Dio, come realtà assoluta e infinita, ne è l'oggetto. Unità, evidentemente, non pensata, ma realizzata; e non realizzabile se non in quanto il soggetto s' immedesima o, come i mistici dicono, s' immerge, si dissolve e si annulla nell'oggetto, che è tutto.

III.

Da questa sorgente originaria della vita religiosa scaturisce ogni carattere del domma, che la teologia in ogni caso presuppone, come qualche cosa d' immediato (rivelato) che il pensiero trova innanzi a sè, e su cui può riflettere, ma che non può presumere di creare (teologia negativa o positiva, comunque incapace di costituire liberamente la sua verità); poichè, posto che l'oggetto è tutto, nulla può esserci che abbia un valore positivo qualsiasi e non provenga da esso; e scaturisce del pari ogni forma di culto, che non può concorrere al raggiungimento dei fini della vita umana se non rivolgendosi a una volontà da propiziare come principio d'ogni bene di cui l'uomo possa aver bisogno, nulla egli potendo, anzi nulla egli essendo. Le forme stesse dei riti religiosi, che paiono accennare piuttosto alla fede umana nella potenza dell'umano volere (magia), attingono il loro significato religioso dal loro mistico presupposto che l'energia di cui l'uomo dispone non può essere se non quella comunicatagli dalla stessa divinità.

IV.

Duplice l'aspetto del sentimento religioso: un aspetto *negativo* rispetto al soggetto, onde l'uomo si umilia e nega perciò la possibilità di risolvere con le proprie forze il problema del sapere e della vita; e un aspetto *positivo* rispetto all'oggetto, a cui l'uomo si appoggia, in cui ha fede, e da cui confida pertanto di essere fatto partecipe di una forza superiore, affatto sovrumana, e perciò capace di svelargli il mistero della vita e di scorgerlo e abilitarlo alla sua salvazione. Ma l'aspetto negativo è non meno essenziale del positivo, anzi è fondamentale rispetto al secondo, poichè il principio della fede, e quasi la porta

per cui il senso del divino entra nel cuore dell'uomo e se ne impossessa, è quel radicale sospetto tremendo che s'affaccia all'uomo consapevole de' limiti e della debolezza della propria natura, di fronte alla natura misteriosa e possente che lo fronteggia dapprima e lo atterra, e lo suscita dal nulla per annullarlo, avvolgendolo e trascinandolo via nella vita e nella morte, vittima del dolore e della tenebra.

Perciò vi sono forme religiose (come il buddhismo) che paiono racchiuse nella sola forma negativa di questo atteggiamento religioso; per le quali la soluzione del problema della vita diresti si chieda alla stessa negazione della soggettività (delle sue tendenze che lo portano a desiderare e ad agire, e perfino della sua stessa coscienza), all'ascesi, alla rinunzia, onde l'uomo rientrerebbe in sè medesimo per toccare di là dalla coscienza il fondo del suo niente; quantunque non sia difficile avvertire il carattere trascendente e però oggettivo di questo niente, in cui è la fine del dolore. L' uomo infatti lo raggiunge superando i limiti della propria immediata, naturale soggettività: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si animam mutabilem inveneris, transcende te ipsum* (S. Agostino, *De v. rel.*, 39, 72).

La semplice negazione non basta alla vita religiosa; ma non c' è vita religiosa che non cominci negando, mortificando, flagellando la persona dell'uomo che si sente al cospetto della divinità, per quindi passare ad esaltarsi nell'amore di questa. Amore che tende ad essere una partecipazione della sua infinita potenza.

V.

Infinite le gradazioni delle forme religiose, tra negative e positive. Ma non c' è, nè è possibile, una forma tutta negativa, nè una forma tutta positiva. E l'elemento positivo essenziale alla religiosità porta lo spirito umano a

elaborare progressivamente il concetto dell'essere trascendente verso di cui egli si orienta con tutti i bisogni teorici e pratici ond' è mosso a pensare e a dirigere la propria vita. Elaborazione che storicamente si manifesta come una spiritualizzazione sempre maggiore (sempre più logica) del trascendente. Il quale è già persona, a cui l'uomo possa rivolgere le sue preghiere propiziatrici, anche quando si presenti sotto forme materialisticamente naturali; ma nelle religioni più perfette rispecchia la coscienza sempre più profonda che lo spirito viene acquistando della propria libertà. Dio è sempre concepito, più o meno coerentemente, come persona, perchè persona è e resta sempre l'uomo che cotesto essere trascendente si rappresenta come infinito, e non può quindi negargli quello che di più positivo egli trova in sè medesimo senza spogliarlo della infinità che intanto gli attribuisce come essenziale. Dio non può essere da meno dell'uomo.

VI.

E un altro principio è immanente, ancorchè non sempre esplicitamente sviluppato e consapevolmente affermato, nel pensiero religioso: quello dell' immortalità dell'anima, ossia del soggetto che si mette in rapporto con Dio. Giacchè, se per un verso il sentimento religioso è la negazione dell'essere del soggetto, per l'altro questo sentimento, nel suo atteggiamento positivo, riportando l'uomo a Dio e risolvendo il soggetto nell'oggetto assoluto, non può più vedere il primo se non nel secondo: partecipe di quella vita divina che è propria di questo. Vita infinita, e quindi immortale.

VII.

La necessità e l'universalità della religione sono la più efficace convalidazione del suo valore, e cioè della sua verità. Dio esiste, ed è persona, e l'anima è immortale perchè

tutto ciò è contenuto in quel concetto dello spirito che non è un'astratta definizione speculativa, da dimostrare, ma è la stessa realtà, come s' è notato sopra, della vita spirituale. La quale si attua attraverso questa negazione di sè e posizione del Tutto, il cui crollo sarebbe il crollo (impossibile) dello stesso atto onde si costituisce la vita dello spirito. La riflessione, in cui si suol far consistere la filosofia, può non riuscire a rendersi conto di questa fede presente a quella stessa attività del pensiero con cui si riflette; ma Dio è lì, presente e operante, anche se ignoto. E prima o poi si svela.

IL SUPERAMENTO DEL TEMPO NELLA STORIA[1]

I.

La realtà è spirito, e lo spirito non è, ma diviene: non è immediatezza, ma libertà. E in ciò si distingue dalla natura. Per tale essenza lo spirito, cioè la realtà stessa, è storia o processo di formazione di sè. Verità facilmente riconosciuta ogni volta che si tratta d' intendere in particolare una determinata opera dello spirito (un sistema di concetti, una creazione artistica, una rivoluzione, una riforma, una istituzione, una legge ecc.). La quale, sempre che il pensiero si accinga a rendersene conto, si rappresenta come un processo, qualche cosa che si realizza attraverso uno svolgimento, avente un suo principio, un suo sviluppo e un suo risultato, che è come la rivelazione totale ed assoluta dello stesso principio, manifestandone il significato e l'energia di cui era capace. Qualche cosa che è bensì unità, ma unità che schematicamente si configura sempre come trinità, ossia come sintesi necessaria di due termini; dei quali l'uno è in ragione dell'altro, e l'uno perciò si distingue dall'altro in quanto è logicamente e quindi inscindibilmente legato con l'altro mediante una relazione originaria che è come un *tertium quid* essenziale ai due termini.

---

1 Presentata all'Accademia dei Lincei nella seduta del 17 novembre 1935; e pubbl. nei *Rend.*, 1936; in inglese nel vol. *Philosophy and History*, Essays pres. to E. Cassirer, Oxford. 1936, pp. 91-105.

Senza questo schema non s' intende nè l'unità nè la vita nè di un grande avvenimento storico, nè di un modesto pensiero della nostra mente, nè di un comune sentimento del nostro animo. Nulla per lo spirito, nulla nello spirito che non abbia perciò un cominciamento, una via, una mèta; nulla che si possa realmente intravvedere immediatamente esistente, nè nel passato, nè nel presente.

II.

Ma se riesce facile riconoscere questo carattere di mediazione, che è il carattere storico della realtà, non altrettanto facile pare che riesca l' intendimento del significato di tale storicità. E un primo effetto del mancato intendimento di esso è la distinzione di una realtà non storica dalla realtà storica, che è la distinzione in cui rimane impigliata la metafisica classica. La quale poi da siffatta distinzione è tratta a svalutare il concetto della realtà storica e a disconoscerne, infine, l'essenza.

Si ammette in tal caso che sia storica ogni opera dello spirito umano; ma si nega la storicità di ciò che lo spirito umano presuppone. Il naturalista che presuppone allo spirito umano la natura, nega la storicità della natura. Il teista platonizzante o aristotelizzante che presuppone Dio, come primo principio del mondo intelligibile che il pensiero è portato a scoprire nel mondo dell'esperienza, esclude dalla storia Dio: motore immobile, estraneo al processo di svolgimento del reale che da lui deriva. E allora si parla delle leggi eterne della natura immutabile; e, più profondamente, del pensiero eterno di Dio, perfetto e però non suscettibile di accrescimento e di quello sviluppo onde storicamente si costituisce il pensiero dell'uomo e progredisce di tempo in tempo ogni opera sua.

Metafisica, naturalistica o teistica, dimostratasi assurda alla filosofia moderna. La quale, senza pretendere di

proposito che il pensiero, attraverso il quale lo spirito umano si manifesta, sia tutto, ha pur domandato discretamente che sia almeno qualche cosa: quel qualche cosa, sia pure limitato, sul quale ha bisogno di fondarsi anche il naturalista, anche il teista per poter parlare di quella sua realtà eterna che sarebbe il presupposto del pensiero. Presupposto come *ratio essendi;* che rinvia logicamente a un altro presupposto, che è all'estremo opposto, e che sarà pur necessario come *ratio cognoscendi* del primo. La prima *ratio* infatti non è stata mai senza la seconda, neanche nelle forme più crude del dommatismo teistico o naturalistico, che tutte si sono sforzate di dimostrare la verità delle loro affermazioni e cioè di farla valere di fronte al pensiero; di cui, almeno implicitamente o praticamente, riconoscevano pertanto l'autorità. Qualche cosa, se non tutto. Senonchè questo qualche cosa che il pensiero è, e che non si può negare che sia senza che si cessi affatto di pensare e ci sfugga pertanto ogni oggetto di cui più ci possa sembrare di avere imprescindibile bisogno; questo qualche cosa che è l'essenza del pensiero, ha suoi caratteri, rinunziare ai quali è lo stesso che negare assolutamente il pensiero. Sicchè, per modesto che l'uomo voglia essere al cospetto della natura o dello stesso Dio, non può a meno di attribuire al proprio pensiero, per quanto limitato si sforzi di concepirlo, la capacità di rendere omaggio al vero, cioè di pronunziare un giudizio vero, e però di realizzare un valore, com'è possibile soltanto a chi è libero. Non può a meno dunque di considerarsi libero e di attribuire a se stesso quanto è essenziale alla libertà. Non può, conseguentemente, continuare a credere d'esser limitato, perchè ciò che è limitato è condizionato, determinato, non libero. Limitato sarà l'uomo come essere della natura, quale pure gli pare di doversi considerare; ma come quello che è capace di distinguersi dalla natura e perciò mettersi di fronte e al di sopra di tutti gli esseri naturali, come quell'essere che

è attualmente in quanto pensa e cerca di formarsi un esatto concetto di se medesimo, limitato non può essere malgrado ogni più sincero proposito di umiltà. O nulla, o tutto.

Del resto, quand'anche si volesse, contro ogni logica, insistere nella teoria dei presupposti dello spirito, resterebbe sempre la incrollabile dottrina socratica, che quello di cui noi possiamo aver conoscenza non può essere se non pensiero, e non può determinarsi se non in forma di concetto. Quindi, o si rinunzia a parlare di Dio e della natura, o, aprendo gli occhi, bisogna confessare che non si può parlare se non del concetto di Dio e della natura, e la teologia vedere nella storia delle dottrine teologiche; come la stessa natura, a mano a mano che la scienza acquista coscienza della logica de' suoi procedimenti e dell'origine e ragione de' problemi che si propone, si dimostra il travaglio dello stesso pensiero umano nel suo svolgimento. Giacchè, se qualcosa si voglia che non sia spirito, converrà pur pensare che sia per lo spirito, oggetto di pensiero: oggetto, pertanto, che il pensiero si sforza di appropriarsi compenetrandolo di sè, analizzandolo per ricostruirlo e animarlo di se medesimo; e quindi assimilandoselo, pur nel desiderio di distinguerlo da sè e contrapporselo, e investendolo della stessa forma del processo ond'egli si realizza.

III.

Un altro effetto del mancato intendimento del significato che compete alla storicità del reale, è un'altra distinzione che è da ritenere anche più fallace e pregiudizievole di quella del teismo e del naturalismo. Ed è la distinzione prettamente materialistica immanente a quella che si può dire la stessa metafisica della storia: la distinzione tra storia e storiografia. Perchè, se la storia è la negazione della metafisica, come s' è osservato nel pre-

cedente paragrafo, la metafisica, cacciata dalla porta, se non si fa buona guardia, rientra subito per la finestra e si stabilisce nella casa stessa della storia. Non basta infatti dire che tutto è storia (cioè, tutto è spirito come storia) per farla finita con la metafisica. La metafisica è sempre viva finchè rimangano presupposti. Negare i quali in modo assoluto, come pure è necessario da un punto di vista filosofico, non è facile; e il punto più difficile del pensare filosofico è quello in cui si definisce il pensiero che non ammetta presupposti. Anche il teista nega i presupposti; ma egli nega soltanto quelli che limiterebbero il pensiero di Dio, che, viceversa, crede sia da ritenere presupposto del pensiero umano (quantunque a poco per volta nel suo sviluppo entri esso medesimo nel sospetto che l'uomo e Dio, per essere il vero uomo e il vero Dio, debbano superare la loro opposizione e immedesimarsi, come avviene storicamente nel Cristianesimo). Anche il naturalista, per concepire la natura come un assoluto, che abbia in sè il principio d'ogni suo operare, nega i presupposti della natura; ma poi rinserra il pensiero, che pur questa natura deve affermare, dentro i limiti dei suoi naturali presupposti. È il pensiero che va liberato; ma quale pensiero?

Dentro allo stesso pensiero si può distinguere e si distingue; e si può arrivare e si arriva a distinzioni non meno metafisiche di quelle, che costituiscono l'assurdo intrinseco del teismo e del naturalismo. Si può distinguere e si distingue tra pensiero che è stato pensato, e pensiero che si pensa: tra Aristotele e me che non sono Aristotele e che leggo Aristotele e mi affaccio al suo pensiero come a spettacolo non meno esistente in sè e condizionante la mia cognizione di quel che esista in sè e condizioni la mia cognizione la natura del naturalista o il Dio del teista. Si distingue così tra il Cristianesimo e il suo storico, il medio evo e il suo storico, tra *res gestae* e *historia rerum gestarum*. Si distingue ancora tra *historia*

rerum gestarum già scritta, e pensiero che la studii e la apprenda. Ancora: una volta collocata la storia, come realtà o come cognizione sua, oggettivamente, di fronte al soggetto che vi si riferisce, e una volta intesa tale oggettività come un antecedente della relazione sua al soggetto che prima o poi vi si riferisca, siffatta storia si configura come realtà meccanicamente opposta al soggetto, e quindi come un sistema naturalisticamente costituito, già realizzato, condizionante il soggetto, non solo per la cognizione che possa eventualmente acquistarne attraverso lo sviluppo della sua cultura storica, ma altresì come deterministicamente operante su tutta la costituzione della sua personalità.

La realtà, nel suo complesso (complesso fantastico!), è libera, perchè è tutta storia, tutto spirito; ma come quella determinata realtà, quel determinato spirito, che è il soggetto attuale, che alla storia volgesi, e l'afferma come essenza della realtà, non è più libera; cioè effettivamente non è storia, non è spirito. La storiografia si butta a capo fitto nei vortici del meccanismo, cercando la realtà nel passato, nei sepolcri.

Il presupposto da negare è quello che stringe da presso, finchè l'uomo non abbia acquistata piena coscienza di sè, l'uomo nell'atto stesso in cui egli deve dimostrarsi ed essere uomo, pensando. La storia (*res gestae*) non dev'essere un presupposto della storiografia (*historia rerum gestarum*).

IV.

La metafisica storica (o storicismo), è la metafisica che sorge appunto sul concetto che la storiografia abbia per suo presupposto la storia. Concetto assurdo, come tutti i concetti delle altre metafisiche; ma fecondo di peggiori conseguenze, come è sempre più pericoloso ogni nemico che sia riuscito a penetrarci in casa, e a nascondervisi.

Il principio fondamentale di questa metafisica è il concetto della *verità di fatto;* che si distingue dalla *verità di ragione* precisamente per ciò, che questa seconda è conforme alla natura del pensiero, e il pensiero quindi, sotto forma di evidenza, se la trova dentro; laddove l'altra gli è esterna, ed esso perciò non riuscirebbe mai a conoscerla senza uscire da sè. La verità di fatto postula un che di esterno al pensiero che la conosca; e questo esterno, condizionando il pensiero, gli è antecedente, ne è un presupposto. È un *passato*. Senza questa posizione delle verità di fatto, non sorgerebbe mai l' idea del passato, e, col rapporto del passato al presente, l' idea del *tempo*.

Idea, o intuizione che sia, questa del tempo (e l' idea che è alla base di essa, quella del passato) è una delle più oscure che giuochino nel pensiero e nella vita dell'uomo: una di quelle idee di cui tutti si servono, e che parrebbero perciò delle più evidenti, e sono delle più incerte perchè gettano nelle più gravi perplessità appena chi se ne serve cerchi di comprenderne propriamente il significato. Ad affidarsi, in verità, a cotesta idea si rischia di urtare in un'angosciosa antinomia: *Il passato è tutto; il passato non è nulla*. Tutto quello infatti che ci si provi a pensare come esistente e costitutivo del mondo reale, al quale noi stessi che pensiamo apparteniamo, è contenuto di una verità di fatto, e si pone innanzi a noi come un antecedente del pensiero. Bisogna che esso ci fosse innanzi all'attuale nostra affermazione, sia pure come qualche cosa di immediatamente antecedente, perchè questa nostra affermazione sia vera. Tutto quindi passato. Ma il passato non è; di qua dall'attualmente esistente, non è più, è morto. Remoto o prossimo, ha ceduto il luogo all'esistente in atto. Che è inafferrabile. *Praeterit figura huius mundi;* il traboccare incessante del presente nel passato è lo sparire di tutto quello che il pensiero si provi a fermare quale contenuto della realtà. Il mondo viene ad essere una flagrante evanescenza di tutto il pensabile.

Nè, di fronte a un tal modo di concepire astrattamente il passato, è dato rifugiarsi dalle verità di fatto in quelle di ragione, e dal temporaneo nell'eterno. Perchè, una volta entrati su questo terreno in cui il pensiero ha storicamente un presupposto, una volta che esso stesso entri perciò nel tempo, la stessa verità di ragione diventa una verità di fatto, perchè l'eterno condiziona esso stesso il temporaneo; non essendo possibile escludere l'eterno dalla realtà comunque presupposta al pensiero che ne è condizionato. Così l'uomo nasce e pensa, perchè il suo nascere ha per condizione Dio (e in esso tutte le verità di ragione), che perciò è bensì eterno, ma c' è anche quando questi l'uomo ha da nascere, e pensare; e quando questi pensa egli, per quel che era prima, è passato.

In verità, che cosa è il passato? Il pensiero si attua acquistando coscienza di sè, realizzandosi come autocoscienza, o Io. Nell'atto dell'autocoscienza, egli si pone come soggetto di sè, e come oggetto. L'oggettività di questo è la sua opposizione al soggetto; il suo non esser quello che è il soggetto. Il soggetto è coscienza, sapere; e l'oggetto è (almeno immediatamente) la negazione della coscienza, del sapere. Il saputo è il limite del sapere: quello, che, per definizione, non sa.

Questa opposizione o reciproca negazione immanente all'atto del pensiero è la creazione simultanea dei due termini, entro i quali si svilupperà tutto il mondo del pensiero. Uno il soggetto, molti l'oggetto; libero il soggetto, necessario il soggetto; presente il soggetto, passato l'oggetto.

L'oggetto è passato perchè la sua prima posizione di fronte al soggetto è astratta; cioè, il soggetto vede l'opposizione dell'oggetto a se stesso, ma non vede l' identità tra sè e questo oggetto (che è lui stesso). Dinanzi a se medesimo, egli che è uno, e non può essere che uno nella infinità, ossia nella libertà della sua natura, si vede come *altro;* e non si riconosce lì per lì. E quindi questo

altro gli si rappresenta come qualche cosa di immediato (non derivato dal suo stesso atto), naturale, esterno; e come esterno, condizionante l'atto stesso in cui egli si pone; e come condizione di sè, posto di là dal processo con cui egli si pone; immediatezza che è alla base della mediazione con cui egli se lo trova davanti. C'era quand'egli non c'era. Ecco il passato. L'essere inconsapevole che precede l'essere che diventa consapevole: quello che noi siamo quando ancora ci cerchiamo e non ci siamo trovati; qualche cosa di naturale, che è poi, a pensarci, tutta la natura come ideale momento del processo in cui si realizza l'autocoscienza.[1]

Il passato, dunque, è l'attributo dell'oggetto ancora astrattamente posto nel pensiero ingenuamente inconsapevole di se stesso: logo astratto, in cui a mano a mano che il pensiero si dilata e costituisce il suo mondo, si spiega tutto il sistema della natura, come insieme di tutte le cose condizionanti la vita umana e così tutto il sistema della storia come insieme di tutte le cose che non ci sarebbero mai state senza gli uomini, ma che gli uomini, rispetto a noi che ne parliamo, hanno già recato in atto quasi a complemento ed estensione della natura. La quale viene da noi trovata non più vergine e intatta, ma, comunque, condizionante, tutta insieme, la vita dell'uomo attualmente vivente, operante e pensante. Il metallo fuso e incandescente della vita spirituale nella storia si raffredda e si solidifica, aderendo alla primitiva schietta natura, e con essa facendo massa compatta, che accerchia l'umano individuo, e lo stringe non pure nel circolo dello spazio, ma altresì in quello del tempo. La storia si naturalizza; e lo storicismo si ragguaglia al naturalismo a cui tentava opporsi.

---

[1] Cfr. la mia *Introduzione alla filosofia*, Milano, Treves, 1933; e lo scritto *Poesia e genio*, in questo volume, pp. 245-265.

V.

Per sottrarre lo spirito ad ogni presupposto, e restituirgli la libertà di cui ha bisogno per vivere, fa d'uopo non soltanto negare i presupposti della metafisica teistica e della naturalistica, ma anche quelli della metafisica storicistica; e approfondire molto più che non si sia fatto dallo storicismo, il concetto della storia. Tale approfondimento richiede che per pensiero, libero da ogni presupposto, non si intenda il pensiero umano in generale; che è un pensiero che noi pensiamo, oggetto perciò del nostro pensare; ma il solo pensiero che realmente ci sia, il pensare in atto, il pensare determinato, il nostro pensare: se parliamo di storia, il pensiero che si attua in noi pensando la storia.

Ho detto che l'oggetto, nella sua astratta posizione, è molteplicità in opposizione all'unità del soggetto. E infatti l'alterità dell'astratto oggetto non consente quell' identità dell'oggetto con se stesso in cui l'unità consiste. Questa unità è del soggetto, ma in quanto il soggetto si attua nell'autocoscienza; e l'unità che può competere allo stesso oggetto è quella che esso infatti conquista in quanto la sua astratta posizione si risolve nella concretezza della autocoscienza. L'oggetto, nella posizione dell'astratto logo, non è perciò un dato altro, unico; ma è un *altro* assoluto, esterno; cioè altro e altro, in una molteplicità in cui l'alterità si fissa, e non può esser superata. Quindi l'atomismo dell'astratto oggetto del materialista, che stacca assolutamente l'oggetto dal soggetto; quindi la particolarità e spazialità d'ogni oggetto naturale, limitato (cioè altro, assolutamente altro). Quindi anche la molteplicità del passato in cui si rovescia e cade l'oggetto astratto dal soggetto.

Questa molteplicità del passato, per altro, è la voragine che divora presente, insieme, e futuro. Giacchè così il pre-

sente come il futuro, in quanto entrambi pensati sulla linea stessa del passato, aderiscono all'oggetto astratto, e rientrano quindi nella sua logica di presupposto del pensiero in atto. Tutto il tempo, come forma della realtà astrattamente pensata, non ha posto per l'atto del pensiero che pensa questa realtà; e gli si rappresenta tutto come un passato. La previsione dello storico come quella dell'astronomo e dell'agricoltore non può essere altro che deduzione da fatti passati, in conformità di leggi già sperimentate. E quando il futuro ci si provi a rappresentarcelo determinatamente (come nel pensiero teologico la sua rappresentazione si attribuisce all' intelletto di Dio) gli stessi fatti che si collocano nel futuro vengono assoggettati al determinismo proprio del passato, che è così fatto da non poter essere disfatto neanche da Dio. Dice stupendamente il poeta:

E degli anni ancor non nati
Daniel *si ricordò*.[1]

E quanto al presente, è ovvio che quello che sta di mezzo tra passato e futuro, non può essere lo stesso presente del giudizio che lo colloca e vede tra quei due termini: poichè quel presente tramezza tra passato e futuro, e quest'altro invece contiene dentro di sè passato, presente e futuro.

In conclusione, c' è un presente che non succede al passato e non precede al futuro, e abbraccia in sè tutti i tempi e le vicissitudini del nascere e morire di tutte le cose, ed è immortale, infinito, eterno; e c' è un presente, l' istante temporale, che non è mai veramente presente, e si dimostra infatti inafferrabile e inattingibile, e muore sul nascere, traendo seco il futuro nei gorghi del passato.

È chiaro che il presente che è veramente presente, è del pensiero; e che il presente che è passato, è del mondo.

---

1 MANZONI, *La Risurrezione*.

VI.

La temporalità della storia è quindi la sua inattualità. Una realtà cronologicamente concepita è proiettata per ciò stesso nel tempo che è trapassato, ed espulsa per conseguenza dall'esistente. La scienza storica che va fiera dei « fatti » che contrappone alle idee, come realtà positiva, massiccia, contrapposta alle costruzioni mentali, prive d'ogni obbiettiva consistenza, vive ingenuamente ignara di quel che i fatti ricevono dal pensiero quando vivono corpulenti innanzi all' intuizione storica, sottratti al regno delle morte ombre inafferrabili, dove, come fatti, a rigore, resterebbero in eterno condannati.

In verità, i fatti, come se l' immagina il realismo storico, di là dal pensiero che li deve accertare, nella loro particolarità, molteplicità e congiunta cronologicità, sono il puro inesistente, e perciò effettivamente irrazionabili, inintelligibili, come i così detti fenomeni della natura. Il fatto è per definizione *quod factum est* (*perfectum*) cioè appunto il passato, che non è più attuale. Conoscerlo, per quanto è possibile, è farlo rivivere, cioè attualizzarlo; e perciò estemporizzarlo o spogliarlo del suo carattere cronologico per trasferirlo dal terreno astratto dei fatti a quello concreto dell'*atto* (storiografico) del pensiero, a cui tutti i fatti appartengono nella sintesi dell'autocoscienza.

L'esigenza positivistica dei fatti è più che legittima. Le idee senza fatti sono vuote; la filosofia che non è storia è vanissima astrattezza. Ma i fatti non sono altro che la vita del momento oggettivo della autocoscienza, fuori della quale non c' è pensiero reale e costruttivo. E l'oggettività non è altro che la realtà stessa, determinata ed attuale, del soggetto che si rappresenta al soggetto stesso consapevole di sè: contenuto della percezione, per se stesso, di là dalla forma che questo contenuto riceve nella

percezione. È sensazione: lo stesso sentire, che non è, come fantasticava la vecchia metafisica implicita nell'empirismo naturalistico e materialistico, un uscire fuori del soggetto, anzi un muovere da ciò che è la prima radice del soggetto. Il fatto della percezione sensibile, e quindi dell'osservazione storica, non è altro che questa immediatezza del soggetto rispecchiata nell'oggettività dell'autocoscienza; non è se non la concretezza del pensare che nell'oggetto ritrova il soggetto di cui esso è atto. Fuori della *certezza* dei fatti così intesi, la *verità* svapora in una idealità inconsistente, che fa della realtà del divino mondo in cui viviamo, una dipinta immagine stampata nel cervello ozioso di un uomo sognante.

VII.

Chi dice fatti, dice ordine temporale; dice cioè successione; catena che l' immaginazione ingannevole ci presenta come fermata col suo primo anello a un principio, che non si può fissare se non per un atto di arbitrio; e che non è stato mai infatti fissato come principio di un'era o di un periodo storico se non *a posteriori*, dopo che il pensiero se ne era dilungato e ricostruiva una civiltà o un suo momento partendo dalla posizione già raggiunta. In realtà, l'anello della catena che è fisso, almeno di una relativa fissità, è quello che abbiamo in mano: non è il primo, ma l'ultimo, movendo dal quale noi rimontiamo il corso del passato e cerchiamo l' ieri di ogni oggi, ossia l'antecedente di ogni fatto; con quella stessa logica che, fissando astrattamente l'oggetto dell'autocoscienza, ci spinge a gettarci, per così dire, fuori dell'eterno del pensiero, nel passato del tempo. In verità dietro al presente noi non abbiamo un passato prossimo per giungere da un passato remoto al presente; ma quel passato prossimo è scala a risalire dal presente al passato remoto, sempre più remoto.

Solo movendo da questo punto fermo, che è poi non il presente seguente al passato, ma l'eterno che trabocca nell' immediato temporale, si ha un anello, a cui si possano, ad uno ad uno, legare tutti gli altri anelli della catena prolungabile all' infinito. E così costituisce l'ordine cronologico.

Se poi si voglia intendere come accada il rovesciamento di tale ordine, è necessario avvertire che ordine è unità o sistema; e che questa unità del tempo contraddice già a quella oggettività astratta da cui il tempo trae origine, e dimostra la presenza insopprimibile del soggetto e della sua attività sintetica che raccoglie la molteplicità materiale del tempo, e la spiritualizza nella sintesi del sistema o giustapposizione ed esclusione reciproca di tutte le sue parti (periodi storici, ore, giorni, anni, secoli ecc., o momenti). In tale sistema, fuori del quale vano sarebbe cercare un prima e un poi, e quindi un qualsiasi collocamento delle singole parti del tempo, il prima è prima in quanto non è più tale, e si dica lo stesso del poi. Entrambi cioè cessano di essere successivi per diventare simultanei e compresenti; si spogliano cioè del loro originario carattere cronologico per partecipare dell' idealità tutta soggettiva dell'eterno. Nel quale bensì l'ordine, che al pensiero inconsapevole (o meglio, non sufficientemente consapevole) del proprio intervento nell'ordine stesso, si rappresenta come successione, non viene distrutto; anzi, com' è evidente dal già detto, si costituisce e si consolida, ma in quanto cessa *eo ipso* di essere una successione per diventare una correlazione di parti che si richiamano e si condizionano tutte nell'unità del tutto, che è già trasferito nell'eternità del pensiero.

In questo trasferimento della serie temporale — trasferimento *a priori*, nel quale si risolve ogni intuizione temporale — dall'astratto oggetto all'atto dell'autocoscienza, la serie si rovescia su se stessa appunto perchè s' è già costituita, e s' intuisce nella sua unità ormai

raggiunta. Si noti infatti che ogni ricerca storica, onde il pensiero s' industria di costruire la serie dal tempo di là dall'attualità sua propria, è un movimento regressivo. Più si cerca, e più si retrocede. Viceversa, più s' è trovato, più s' è legato presente e passato, e più il pensiero storico che ne risulta, si atteggia a processo progressivo che ricostruisce la scoperta realtà nel sistema del suo sviluppo dalle origini al presente.

Si può dire che la serie regressiva del tempo è nella preistoria, e quella progressiva nella storia del pensiero. Preistoria e storia, s' intende, che si distinguono soltanto idealmente, e in realtà si risolvono in un unico processo; nel quale quell'atto stesso che proietta un passato dietro al presente costruisce la sintesi dei due termini nell'ordine progressivo. Come accade in ogni ricerca causale, che dall'effetto rimonta alla causa; e parimenti in ogni ricerca induttiva che dei giudizi indaga i principii da cui logicamente discendono; e l' induzione coincide sempre con la deduzione.

VIII.

La nozione speculativa del fatto storico (come di ogni fatto o contenuto concreto del pensiero, o dell'esperienza) mantenendo la positività essenziale al concetto del fatto secondo le esigenze antimetafisiche vitali del positivismo, sottrae il fatto a quel regno dei morti, che è il tempo passato, e gli conferisce tutta la realtà ed esistenzialità viva di ciò che è attuale.

Curioso destino quello della coscienza ingenua! Abbandonando il solo punto fermo a cui le sia dato di appoggiarsi, per non vagare in balìa dell' immaginazione sfrenata attraverso le regioni sterminate del pensiero astratto, essa si affida ciecamente a una presunta oggettività, che deve fatalmente trarla attraverso il laberinto inestricabile della serie degli oggetti e dei fatti sciolti da

ogni logica e da ogni rapporto con lo spirito che pur vuole tesoreggiarli! Giacchè i fatti un qualunque ordine — anche meccanico — non possono averlo se non dal sistema, in cui si rappresentano nella sintesi dell'autocoscienza. Spezzata questa sintesi, e presupposti i fatti come li presuppone il naturalista ed analogamente lo storicista, i fatti cadono nell'atomismo che nega per definizione ogni unità e ogni sistema. Perciò il naturalista e lo storicista non hanno pace mai; e da un fatto all'altro cercano e cercano, e non trovano mai. Il buio che la luce della ricerca dovrebbe dissipare, si fa sempre più fitto; e più s'ammassano i fatti innanzi allo sguardo inquieto del ricercatore, e più cresce intorno a lui il senso di un mistero invincibile.

Ma questo mistero non è se non il vuoto che il pensiero ha fatto intorno a sè, fingendo astrattamente oggetti di conoscenza che non sono tali, e raffigurandosi fatti che non sono fatti. Fatti che, lungi dall'essere il solido punto d'appoggio che naturalisti e storicisti pretendono, sono il precipizio, in cui essi si lanciano chiudendo gli occhi sulla realtà che è loro davanti.

In codesto precipizio, bisogna convenirne, i naturalisti possono, aiutati dalla fantasia corpulenta che naturalmente lega gli uomini alle cose sensibili, sfuggire all'angoscia degli storicisti. I quali, tutti presi come sono dai fantasimi dei fatti ordinati incoscientemente nel tempo passato, non possono non domandarsi di tratto in tratto a che titolo sia dato attribuire consistenza di effettuale realtà a tutto ciò che è stato già travolto dalla furia del tempo. In cui nacquero gli uomini e pensarono e operarono e soffrirono e gioirono e vinsero o soccombettero, ma in cui tutti ormai sono morti, come i fiori del cui profumo e del cui grato spettacolo essi si inebriarono in vita, come le foglie che essi videro verdeggiare a primavera e poi sempre disseccarsi e cadere nell'autunno. Ne rimane bensì la memoria; ma la memoria, dal rispetto oggettivo,

è dell' inesistente, come il sogno; e dal rispetto soggettivo, perchè deve valere più di un sogno? E per quanto forte sia la naturale tendenza a credere alla memoria, onde l'uomo suggella la sua personalità e il suo concetto del mondo, e quindi il mondo stesso che è il suo, ecco sorgere di tratto in tratto uno scorato scetticismo che diffida di ogni documentazione storica e avvolge d' incertezza ogni affermazione relativa al passato.

In realtà, per chi si metta sul terreno del realismo o astratto oggettivismo storico, tutto il mondo della storia non può avere realtà più salda di quel mondo popolato di ombre per cui si aggira la fantasia di Dante Alighieri.

Ma lo storico, per fortuna, non è storicista; e più è intensa e vigorosa la sua attività storica, maggiore cioè è il suo valore come pensatore storico, e più egli ha una vivace per quanto oscura coscienza della « soggettività » del fatto o dei fatti di cui s' interessa, e che sono importanti per lui in ragione dell' interesse che egli è in grado di avere per essi. Egli infatti sa che questo suo interesse, per cui il fatto ha importanza storica e diventa oggetto di ricerca storica, non è di tutti: suppone una certa cultura, una certa formazione intellettuale, un soggetto determinato. Come la terra non è per Omero quel medesimo che sarà per Colombo, come il mondo del fanciullo si chiude in termini molto più ristretti di quello dell'adulto, e più ristretti ancora che non sia per l'astronomo, così questo passato a cui si volge il pensiero umano determinandolo e determinandosi in funzione di esso, è prossimo o remoto, o più o meno remoto a seconda dello svolgimento intellettuale del soggetto. Infine, la vita, il significato dei fatti del passato, lo storico sente bene che non si scoprono nei documenti, nei monumenti, negli avanzi dello stesso passato, e possono sgorgare soltanto dalla personalità del soggetto. Personalità beninteso, neanch'essa concepita in astratto, ma per quel che essa è, con una certa cultura, certi interessi, certi determinati

rapporti con documenti, monumenti od avanzi. Giacchè l'uomo è sempre un uomo, in quanto uomo di questo mondo *omnimode* determinato.

IX.

Corretto il punto di vista dal quale si può scorgere il valore dei fatti storici, ricondotta tutta la realtà storica alla concreta sintesi, in cui essa infatti ci si presenta, nell'atto dell'autocoscienza, la storia fa tutt'uno con la storiografia, e anche questa forma del reale che, come forma storica pare tragga il pensiero a postulare un'esistenza nel tempo, rientra nella estemporaneità del pensiero. La storia, non quella astrattamente fantasticata, ma quella che si fa, la sola che realmente ci sia, non è nel tempo, ma nel pensiero, e del pensiero; è eterna. Non è ammissibile lo sdoppiamento che faceva G. B. Vico nella *Scienza nuova*, tra storia in tempo e storia ideale o eterna. Di storia dal punto di vista, che solo è legittimo, della sintesi attuale dell'autocoscienza (che non è, a sua volta, nel tempo, ma contiene il tempo), non ce n' è che una: ed è ideale ed eterna.

Il tempo storico vive morendo nel pensiero e trasfigurandosi *sub specie aeterni*. E se gli uomini temono la morte per questo spettacolo che hanno sempre innanzi agli occhi, delle « morte stagioni » [1] che li attirano a sè come la voragine in cui prima o poi cadranno, essi tremano di una vana ombra. Perchè questo passato, questo tempo che traveste incessantemente

> l'uomo e le sue tombe
> e l'estreme sembianze e le reliquie
> della terra e del ciel [2],

---

[1] LEOPARDI, *L' infinito*.

[2] FOSCOLO, *I sepolcri*.

non è pensabile come la *mors immortalis* di cui parlava Lucrezio: ossia come la morte, da cui non tornerà più mai la vita; bensì come la morte di ciò che muore passando nell'eterno; e muore perciò toccando l' immortalità, che, contenendo il tempo, lo eternizza. È tempo, infatti, annullandosi come tempo nell'eternità del pensiero che lo contiene.

Il Leopardi [1] dice che il tempo « se ne porta ogni accidente ». E si domanda:

> Or dov'è il suono
> di quei popoli antichi ? or dov'è il grido
> de' nostri avi famosi, e il grande impero
> di quella Roma, e l'armi e il fragorìo
> che n'andò per la terra e l'oceano ?

Ma la sua risposta è quella che sola può esser data dal punto di vista dell'astratta oggettività:

> Tutto è pace e silenzio, e tutto posa
> il mondo, e più di lor non si ragiona.

Risposta che si contraddice nel suo stesso enunciato.

---

[1] *La sera del dì di festa.*

IL CARATTERE RELIGIOSO DELL'IDEALISMO ITALIANO[1]

I.

Chi ha qualche notizia della filosofia italiana d'oggi, sa quanta parte occupi nella sua letteratura la polemica. Giornali e riviste, congressi e società lottano senza tregua. Libri e opuscoli spesso non hanno altro fine che quello puramente negativo, di abbattere l'avversario. E l'avversario, il grande avversario del quale tutti parlano e contro il quale da ogni parte si combatte, è l' idealismo. Questo, dal canto suo, non dimostra in verità di darsi un gran pensiero della battaglia. Agli attacchi risponde per lo più col silenzio; ai congressi non interviene a raccogliere la sfida degli oppositori e a difendersi. C' è chi dice che esso riconosca così di essere in crisi, disposto ad assistere rassegnato al proprio tramonto; c' è chi sospetta in questo contegno sicurezza di sè e disprezzo di una polemica che troppo spesso svela pratici interessi particolari ed estranei all' intrinseco valore delle idee per meritare una seria discussione filosofica: sicurezza e disprezzo, che consiglierebbero all' idealismo di lasciar correre, e aspettare. Aspettare che le idee facciano il loro corso, poichè non sono mai gli uomini, come crede l'uomo del volgo, a muovere le idee, anzi sono le idee a muovere gli uomini.

---

[1] Con leggiere varianti questo scritto riproduce una Conferenza tenuta il 30 aprile 1935 nella Università cèca di Praga; pubbl. nel *Leonardo*, giugno 1935.

In realtà nel coro delle voci che in questi ultimi anni si son levate in Italia contro l' idealismo, non ce n' è una che esprima un nuovo bisogno e un nuovo principio, o che denunzii un difetto non prima notato nel sistema combattuto. Sono le solite critiche generiche contro un generico idealismo, in cui gl' idealisti non possono riconoscersi. Sono le vecchie affermazioni del senso comune, della mentalità scientifica naturalistica realistica, o della grossolana coscienza religiosa contenta di fantastici miti e di sonanti luoghi comuni. Sono critiche alle quali chi abbia l'animo sgombro da prevenzioni e sincero amore della verità, ossia animo realmente disposto a capire, trova adeguata risposta in tutta la storia della filosofia moderna e nei libri stessi degli idealisti. I morti combattono i vivi. Tomisti a braccetto di vecchi positivisti, ai quali non par vero di aver finalmente degli alleati contro il formidabile nemico, che li aveva sbaragliati, ridotti al silenzio. Gli uni e gli altri s' incoraggiano a vicenda per persuadersi d'essere risuscitati a difesa della scienza, dell'esperienza, come se gli idealisti ne avessero negato la ragione e il valore. I realisti più ingenui — come dire, i fossili della filosofia — son tornati in processione con grandi grida di giubilo, come se non ci fosse stato mai non dico un Kant o un Berkeley, o un Leibniz, o un Descartes, ma un Socrate; il quale più di ventiquattro secoli fa osservò questa semplicissima cosa, che non si parla mai d'altro che di concetti. E chi se ne ricorda, o ne ha qualche sentore, crede di saperla più lunga degli altri, inventando una nuova parola, poichè c' è sempre qualcuno che si contenta di parole: e scopre il « superrealismo ! ».

Ma, realisti o superrealisti, l'accordo è completo quando si tratta di chieder conto all' idealismo del trascendente, del limite del pensiero, del mistero; alla presenza del quale tutti prendon coraggio contro l' idealismo, perchè qui il numero degli alleati cresce, cresce, e diventa folla:

la folla che ha bisogno del comodo cuscino di una fede purchessia, su cui, stanchi delle fatiche della vita, si possa una volta posare il capo, e dormire; senza cercare come questo cuscino sia stato fatto e da chi (poichè neanche i cuscini cascano dal cielo come la manna agli Ebrei nel deserto, e infine costano anch'essi fatica!) Oh la gioia d'aver la folla dalla parte propria; la folla che grida *crucifige*! Allora si denunzia, si provoca una condanna che si spera metta a tacere l'avversario, e la partita è vinta.

Cioè, pare che sia vinta. In realtà, i morti restano morti, per quanto rumore facciano; e i vivi restano vivi; e lo dimostra, non fosse altro, lo stesso rumore che si fa contro di loro. Prova eloquente del pensiero che bisogna pur darsene, e di cui, evidentemente, non ci sarebbe più motivo se i morti fossero stati composti per sempre nei sepolcri.

In conclusione, tutto il polemizzare che oggi si fa in Italia contro l' idealismo, è il primo vasto riconoscimento dell'azione che esso effettivamente ha esercitato ed esercita sul pensiero italiano: sulla cultura e sulla vita, sullo spirito scientifico e letterario come sulla coscienza nazionale e sull' indirizzo politico del popolo. Con l' idealismo la filosofia, come già nel periodo glorioso del risorgimento nazionale, è uscita in Italia dalle scuole e dai libri, ed è entrata nel movimento universale dello spirito, sulla via maestra della storia. E su questa via procede infatti con una forza che nessuna polemica può arrestare.

II.

Qual' è questa forza? Prima di tutto, la filosofia idealistica, come noi l' intendiamo, non è una teoria, una definizione, un concetto del mondo: uno di quei tanti giuochi con cui gli uomini si sono illusi di chiudere, almeno simbolicamente, l'oceano sterminato dell'essere nel bicchiere

di una formula. Per l' idealismo, la filosofia non è nè una contemplazione della vita nè una contemplazione della morte (che è poi lo stesso, nel pensiero di chi preferisce questa seconda espressione); e non è un collaudo della divina opera del creato; e neanche la postuma e oziosa consapevolezza che l'uomo debba acquistare della vita dopo averla vissuta ed essersi liberato dalle cure serie, gravi e talora tormentose che la vita impone con le sue assillanti difficoltà da affrontare e vincere se si vuol vivere. Tutti questi modi accademici tradizionali di vagheggiare la filosofia come una scienza sterile ed ornamentale e un lusso antieconomico, o tutt'al più come una poesia in cui s'effonda il sentimento universale della vita, sono stati dall' idealismo nostro definitivamente smessi come vecchi abiti logori e inservibili. Essi infatti presupponevano un pensare condizionato dalla realtà intesa come semplice oggetto del pensiero: concetto realistico, scientifico quanto si voglia, e infatti non c'è scienza che non lo ammetta e non ne senta il bisogno, ma fanciullescamente ingenuo; perchè se la realtà è l'oggetto del pensiero, non può essere condizione del pensiero che la contiene, anzi avrà essa evidentemente la sua condizione nel pensiero. Il mondo di cui si può parlare, anche per dirne che è tutto un mistero, è il *nostro* mondo; cioè *questo* mondo, che è questo in quanto lo apprendiamo e lo facciamo nostro col pensiero che comunque lo possieda.

E infatti, se così non fosse, il pensiero, condizionato, non sarebbe libero; cioè non potrebbe pensare, se pensare è scegliere il vero dal falso. E tutta la vita dello spirito, che è sempre scelta, libera scelta, libertà, sarebbe impossibile. Il mondo non è prima del pensiero; e il mondo della filosofia non è prima della filosofia, fuori della quale non esiste.

In secondo luogo, la filosofia dell' idealista non è un ultimo termine, che abbia nello stesso pensiero umano i suoi precedenti, quasi una lunga via da percorrere prima

di raggiungere la mèta finale: una via, lungo la quale ci siano tante forme di pensiero, più o meno irriflesse e frammentarie, e pur legittime perchè utili ai gradi della comune vita spirituale pratica e teorica, non ancora pervenuta a quella riflessione superiore e universale che è propria della filosofia. No, l' idealista ha osservato che questo albero o questa piramide del sapere, con tanti rami o piani inferiori e superiori, e una cima, splendida, alla sommità, è una rappresentazione fantastica del pensiero astrattamente concepito e materialisticamente obbiettivato. Non c' è un'attività pratica e un'attività teoretica dello spirito; ma quella che pare soltanto attività pratica rispetto a un momento della nostra vita interiore che ci si rappresenta come teorico, non è nè pratica nè attività; ma solo un'astratta immagine da noi arbitrariamente fissata e poi scambiata per qualche cosa di effettivamente esistente. L'attività spirituale è sempre teoretica perchè consapevole di sè, ma è insieme pratica perchè realizzatrice di una determinata forma di spiritualità; e non c' è mai altra praticità che il realizzamento della realtà dello spirito. E neppure c' è luogo a distinguere un pensiero filosofico da un pensiero che tale ancora non sia; perchè pel pensiero che si ponga come filosofico, non c' è altro effettivo pensiero che quello appunto, unico, in cui esso si attua; e l'altro è sempre un'astratta immagine, morta e illusoria, salvo che per la funzione che esercita nell' interno di quel medesimo pensiero che se ne serve per svalutarla ed elevarsi al disopra di essa.

L'uomo non è filosofo alla vecchiaia o nell'età matura. È sempre filosofo, e non è mai. Mai abbastanza, poichè esser filosofo è pensare, e pensare è cominciare, ossia passare dalla tenebra alla luce: passare continuo. Mai abbastanza, e pur sempre filosofo, a risolvere quel problema che in ogni momento è per l'uomo che lo sente, il problema della vita: l'unico, l' infinito, l'universale problema della vita. Il quale s' impone e richiede una solu-

zione che è indispensabile; una soluzione della quale non si dispera senza perder terreno e venir meno all' impegno di quella volontà che ci tiene in vita. Quegli stessi problemi che comunemente, dal punto di vista dei più generali ed urgenti bisogni della vita, appaiono più astratti, teorici o speculativi, per l'uomo che li sente e perciò se ne preoccupa seriamente — come conviene se ne preoccupi il filosofo, che ai suoi pensieri deve sempre dedicarsi, al dire di Platone che se ne intendeva, con tutta l'anima — sono tanto concreti, pratici e stringenti quanto è per l'affamato quello del pane quotidiano. E dico per l'affamato, e non per ogni figlio di Adamo in un momento qualsiasi della sua esistenza, perchè un tormento dello spirito può attutire anche il desiderio del cibo e farne piuttosto sentire ripugnanza e disgusto invincibile.

La filosofia pertanto è per l' idealista la soluzione del problema della vita; o meglio la vita stessa, che è sempre un problema ma è anche la soluzione di questo problema. Sempre, nel piccolo e nel grande, negli albori balenanti della iniziale coscienza infantile ancora fasciata di sonno, e nel pieno meriggio del pensiero padrone di sè, libero, forte del suo carattere e di quella creatrice energia che vince ogni ostacolo fisico e morale, della natura o dell'uomo ostile perchè non ancor conosciuto nè quindi interamente signoreggiato. Così nel chiuso della vita individuale, come nel teatro immenso della storia, dove ogni passo innanzi, ogni affermazione dello spirito umano è la soluzione di un problema: di un problema che è risoluto quando è sentito sul serio, e allora è scrutato con occhio che penetra e trapassa ogni mezzo, per opaco che a principio possa apparire.

Questa è la nostra vita, questo è l'uomo: infine, pensare. In questo pensare si riassume, in una equivalenza costante, ogni fatica, ogni sforzo, ogni lavoro; per esso si crea ogni bene, ogni ricchezza. La quale può avere immediatamente forma materiale e tangibile, ma non si gode mai od ap-

prezza se non con l'interno gusto dello spirito, dove ogni valore ha esistenza. Per esso si spianano i monti, si tagliano gli istmi, si valicano gli oceani, si frugano le viscere della terra e si violano le regioni eccelse della stratosfera; ma, sopra tutto, si fa la luce nelle menti e nei cuori, si creano le istituzioni, si edificano gli Stati e lo spirito diventa signore del mondo.

III.

Giacchè questa meravigliosa potenza del pensiero è pur la prerogativa dell'uomo. Ma dell'uomo, avverte l'idealista, che pensa; che non è nè l'uomo morto, nè il dormiente; non è l'uomo effigiato col meccanismo della fotografia o col pennello del pittore o con la fantasia del poeta o con la discriminante e generalizzatrice intelligenza dell'antropologo, nè fissato, quasi farfalla appuntata dallo spillo dell'entomologo, dall'immaginazione storiografica nei quadri del tempo o dello spazio: morto anch'esso, e messo lì come una mummia, a dormire il sonno della sua morte immortale. L'uomo che pensa e può dire di esser appunto pensiero, come afferma ognuno dicendo di sè « Io », cioè compiendo quell'atto di pensiero con cui si afferma se stessi e si può quindi pronunciare codesta parola dandole un significato; quest'uomo che pensa, non è un *oggetto* del pensiero (una delle infinite cose a cui si può pensare), bensì piuttosto il *soggetto*; il quale per pensare, con quella libertà che è essenziale al pensiero, bisogna che sia, ed è infatti, non un soggetto particolare, ma il soggetto nella sua infinità o totalità, ossia il Tutto come soggetto pensante.

Questo soggetto che è in noi, è quello che, qualunque cosa pensi o senta o voglia, si presenta e fa valere, prima o poi, come il Tutto, fuori del quale non c'è nulla; nulla pensabile, nulla da riconoscere. Pensiero vero, che non

pensa per me solo, ma per tutti; volontà razionale e giusta, che non è il mio arbitrio, ma la volontà di tutti, a cui tutto deve obbedire: la legge. Non è questa la pretesa del bambino, che l'adulto dice egocentrico perchè non conosce limiti al suo prepotente volere? E non è pur questa la pretesa del pensatore, che non può a meno di volere il consenso di tutti? e dell'uomo di Stato, la cui missione non può svolgersi se non come una conquista degli spiriti? E non è pur questa la pretesa del santo, che non può fare per suo conto la volontà di Dio senza aspirare a farla valere come volontà di tutti: a farla valere, com' è noto, con l'amore e con la virtù dell'esempio, o con l' impeto di un Domenico di Guzman che *negli sterpi eretici percosse.... più vivamente quivi dove la resistenze eran più grosse?* Aprire la bocca, anche per raccontare la nostra gioia o il nostro affanno, è sempre un confidare, anzi esser certi, che saremo ascoltati come voce che esprime una verità vera universalmente, e in cui tutti, se essi c'intendono, se noi ci si faccia intendere, devono pur consentire. Certezza o fiducia, che attesta solenne nel fondo d'ogni uomo che senta d'esser uomo tra gli uomini, nel mondo, al cospetto di Dio, che chi parla, ossia chi pensa in noi, non è uno dei tanti, che è nato ieri e domani morrà, ma il Tutto.

IV.

Grande orgoglio, quantunque non nuovo ai cristiani credenti nel mistero dell' incarnazione, onde l'uomo redento dal peccato originario può svincolarsi dalle strette della natura e sollevarsi nel mondo dello spirito. Ma è l'orgoglio di chi pur sente religiosamente la più profonda umiltà del proprio essere, appena questo essere si stacchi dall'azione ricreatrice dello spirito e si consideri astrattamente in se stesso, cogli occhi del corpo. Tale essere infatti, come l' idealista lo concepisce, è un puro niente:

l'assoluto niente: quel niente al posto del quale sottentra la realtà vivente dello spirito. La quale non è mai niente di esistente, che sia già in essere, come qualche cosa di fatto. Perciò, ogni volta che gettiamo gli occhi addosso a noi stessi, corpo o anima, carne o vissuta esperienza e conseguente patrimonio intellettuale o morale, non troviamo altro che il nulla: *vanitas vanitatum et omnia vanitas*. Perciò nulla ci appaga del già acquistato, e ogni piacere viene a noia, e la nausea, il fastidio c' incalza sempre che ci si volga indietro a mirare il già fatto: almeno se non si rimbambisca, e non si perda il senso e il gusto della vita! E bisogna lavorar sempre, e sempre pensare, sentendo, come ben disse quell'antico di Cesare, di non aver nulla fatto se ancor rimanga altro da fare (*nil actum credens, quum quid superesset agendum*). Nulla aver fatto, e nulla essere. Guardare perciò avanti, e mai indietro.

Quindi la vita intesa come dovere, missione; e perciò sacrifizio, abnegazione; sentire il proprio niente per ingrandir l'animo e vivere in ispirito. Non presumere di sè, e vedere il mondo in tutto il súo valore come una conquista ancora da compiere, un dovere da adempiere. Ogni respiro della vita un dovere; e un morire continuo a se stessi per rinascere nello spirito che è unità, consenso, vita comune, sociale, morale, universale. In ogni istante impegnata nel nostro sforzo l'aspirazione universale del Tutto a realizzarsi nella luce del pensiero. Una responsabilità enorme, dunque: non soltanto di quelle azioni che par di poter riferire immediatamente a questa nostra limitata personalità onde ciascuno di noi si distingue da tutti gli altri ed ha la sua anima in diritto e in grado di salvarsi anche se tutte le altre si perdano: anche quelle dei propri figliuoli, dei propri scolari, e di quanti sembrano tuttavia operanti sotto la nostra guida o ispirazione. Responsabilità di ogni nostra azione come azione in cui tutto è impegnato, e sono quindi impegnati tutti gli altri uomini

che distinguiamo pure da noi, vivi e morti e nascituri, in una solidarietà universale e infrangibile, sgorgante dalla sorgente unica di ogni attività. Rispetto alla quale la distinzione è qualche cosa di postumo.

V.

La forza della filosofia idealistica non consiste nella sua dialettica o nella tecnica delle argomentazioni ond'essa critica le dottrine opposte e si accampa sul terreno della verità con la pretesa conseguente di dettar legge, teoricamente o praticamente. Non è una logica della vita, che voglia imporsi alla vita. Anzi essa non ammette più nessuna logica di tal sorta, poichè ha abbattuto ogni barriera tra la filosofia e la vita, tra la filosofia e il semplice pensiero, tra il pensiero e l'essere, e piantato l'essere — cioè il Tutto, la Realtà, Dio stesso — nel cuore dell'uomo; e inculca perciò in questo la fede nella sua missione creatrice.

La sua forza è nel suo carattere religioso, al quale si deve se essa ha investito, come fede animatrice, le coscienze, e ha suscitato entusiami e avversioni, che nessuna filosofia forse come teoria scientifica ha mai suscitati. Giacchè la religione entra in tutti i pensieri degli uomini, laddove ogni arte o scienza particolare si contenta di una sfera determinata d' interessi, fuori della quale non ha ripercussioni nè conseguenze. E la filosofia partecipa di questo carattere totalitario e perciò vitale o etico della religione, ogni volta che non si chiuda in tecnicismi e formule intellettuali, ma faccia sentire con i suoi problemi ad ogni uomo, che *de re sua agitur*. Così le accadde con Socrate, che perciò non si chiuse in una scuola, ma preferì girare per i mercati e le botteghe degli artigiani e nella piazza dove si radunava il popolo di Atene, accostandosi a tutti, e tutti interrogando intorno a ciò che si credevano di sapere e di possedere come soluzione

del loro problema della vita. Così le accadde a Parigi, quando il prestigio dell'averroismo gettò negli animi di moltitudini di scolari appassionati il dubbio sulla immortalità dell'anima e sulla possibilità di un accordo della verità filosofica con la rivelata. Così nel Rinascimento, quando umanisti e *homines novi* si sentirono crescere nell'animo l'ardire e la potenza del pensiero e videro l'universo infinito, e l' infinitamente grande identico con l' infinitamente piccolo, e pulsare così in ogni punto l'anima universale, e contrastare perciò la filosofia con la teologia ricevuta, e necessaria quindi la rottura col mondo in cui questa imperava, e necessaria anche la morte per tener fede alle proprie idee. Così sempre e dovunque la filosofia sia filosofia e abbia perciò una parola da dire ad ogni uomo.

Proprio come la religione; la quale solo *idealmente* è distinta dalla filosofia, laddove in realtà ogni religione è sempre una filosofia, e ogni filosofia, se degna del suo nome, è una religione. E la differenza, idealmente nettissima, in concreto è più nell'accento che nel contenuto di quel che dicono; poichè la religione accentua il momento del niente da cui lo spirito muove e la filosofia quello del tutto a cui lo spirito arriva, senza che l'una possa contentarsi del puro niente (neanche nel buddismo), nè l'altra starsene legata al puro tutto. Da questa differenza di accento deriva che la religione sia portata a postulare una realtà esterna al pensiero dell'uomo, in cui esso si riversi e ritrovi tutto ciò di cui ha vuotato se stesso per annullarsi, e che pur costituisce la sua vita: una realtà che sia tutto l'essere (laddove l'uomo si profonda nella propria nullità) e contenga perciò la verità, il bene, tutto ciò che occorre all'uomo e che egli, dato quel supposto, non può trovare in se medesimo. Donde la necessità di una rivelazione al pensiero che da sè non potrebbe mai sollevarsi alla cognizione della verità; la necessità di una grazia, o soprannaturale soccorso alla volontà incapace per natura di operare da sè liberamente, e però inetta a

penetrare nel mondo morale; la necessità insomma di un complemento integrante l'essenza limitata dell'uomo; tanto limitata da doversi idealmente definire come puro non essere. Ma si tratta solo di accento; poichè, in realtà, non è possibile che l'uomo stesso non contraddica alla sua stessa asserzione mistica costruendo egli l'altare innanzi al quale deve prosternarsi; è impossibile, dico, non affermi egli tutto il vigore della sua personalità nel momento stesso che la dice annientata: vigore razionale e sentimentale, poichè egli foggia con la ragione e con l'arte il Dio della sua fede. L'uomo, diceva arditamente Gioberti, rende a Dio la pariglia; ricrea cioè il suo Creatore.

D'altra parte, la filosofia accentua il motivo della ragione e della libertà, ossia dell' infinità dell'umana natura in quanto realtà pensante, autocoscienza e persona; ma non perciò nega il limite e la necessità in cui questa personalità si trova, di superare se stessa; anzi fa consistere in ciò l'essenza della realtà spirituale, nel trascendere se stesso, e attingere nella realtà trascendente — nella *sua* realtà trascendente — la realtà. E la religione non può condannare questo atteggiamento profondamente religioso della filosofia se non per la pretesa evidentemente assurda di porsi nella sua astratta idealità come qualche cosa di concreto ed effettualmente esistente. Pretesa che equivarrebbe a volere una religione che, per negare assolutamente l'essere dell'uomo e lasciare nella sua infinita positività Dio solo, si ridurrebbe a negare se stessa come rapporto dell'uomo con Dio, non potendosi concepire rapporto tra un essere che esiste e uno che non esiste. Perchè rapporto ci sia, occorre bensì l'unità dei due termini; ma occorre pure la loro dualità.

L' idealismo contemporaneo italiano non solo non crede di lasciare inappagata nessuna reale esigenza religiosa dello spirito; ma, nella salda convinzione del valore del Cristianesimo come la concezione filosofica più adeguata che tra le forme storiche della religiosità il pensiero umano,

nella sintesi delle più profonde aspirazioni mistiche dell' Oriente e delle più solide speculazioni logiche dello Occidentale, abbia elaborato dell' immanente concetto del divino, è fermo altresì nel ritenere che nessuna delle moderne filosofie interpreti meglio e realizzi l' intuizione cristiana della vita. Intuizione che l' idealismo non esita a dire immanentistica, non perchè, come persistono a intendere, equivocando, i suoi più pavidi e temerari accusatori, voglia negare Dio per affermare l'uomo, anzi per assicurare nel pensiero e nella vita quell'unità del divino e dell'umano in cui il Cristianesimo consiste.

Intuizione immanentista, che esalta, certamente, l'uomo, ma nella coscienza di una grandezza che non si possiede già, ma si deve possedere, e si può: nella coscienza cioè dell'alto dovere che è per lui lo stesso esistere. Coscienza bensì della propria libertà o infinità, ma in quanto questa infinità o libertà è un ideale.

VI.

Una tale filosofia è sì idealistica; ma essa non ha nulla da apprendere dal realismo, e chi crede di tornare a tirar fuori contro di lei dai vecchi armadi tarlati e polverosi l'arrugginita arma dell'esperienza o dell' intuito per rivendicare contro l' idealismo le ragioni della realtà assoluta ed estrasoggettiva, non s'accorge del ridicolo anacronismo che gli fa scambiare nel buio d'una notte senza stelle tutti gl' idealismi; quantunque a cominciare dal Kant, come sa ogni lettore della *Critica della ragion pura*, siasi posta ogni cura a distinguere nettamente lo stesso idealismo trascendentale dall' idealismo soggettivo berkeleiano. Tanti sono gl' idealismi quanti i concetti del soggetto; e quando il concetto del soggetto non è più un centro di rappresentazioni ma la stessa realtà assoluta nell'atto che diviene consapevole di sè, il realismo che si

opponeva all' idealismo, è già assorbito dentro di questo e quindi sparito con tutte le sue istanze antidealistiche. La conoscenza del nuovo soggetto non è l' immagine o l'ombra che il mondo proietta nel cervello dell'uomo, ma lo stesso universo nella crisi attuale della sua coscienza, fuori della quale non rimane se non l'ombra appunto di un' idea assottigliata dall'astrazione e proiettata fuori della coscienza a cui essa appartiene pur sempre.

All' idea solida e corpulenta del nuovo idealismo nulla di veramente solido, corpulento od esistente di quella esistenza che è da Dio, è estraneo. Nulla, nè della vita presente nè della storia; la quale tutta si assomma e presenta, pulsa ed agisce nell'attualità immortale e però assolutamente presente della vita spirituale. Nulla, nè dei fulgenti fantasmi dell'arte, dei quali non si potrebbe nel mondo spegnere la bellezza, senza che questo mondo precipitasse tutto nel vuoto da cui lo evoca il cuore commosso e meravigliato; nè degli incrollabili principii quadrati della ragione onde si eterna logicamente nel sistema del pensiero ogni contingenza che s' intesse nella trama del reale; nè delle forze naturali che sembrano meccanicamente agenti nel congegno della vasta mole mondana, nè delle forze morali onde l'uomo, secondo i suoi interessi e i suoi ideali, sa di costruire questo sempre vivo e progressivo mondo delle nazioni, tutto guerre e leggi pacificatrici nell' organismo dello Stato in cui l' uomo viene sempre più concretando il suo volere ordinatore del regno dello spirito che solo è veramente reale. L' idea del nuovo idealismo italiano è il tutto che pare spazio, tempo, natura, meccanismo, moltitudine di umane generazioni che si succedono come le foglie della foresta, che escono a primavera dalle gemme e verdeggiano, e appassiscono all'autunno e cadono. Pare, veduto dall'esterno. Ma nell' interno, dove infatti soltanto si trova, non è nè moltitudine, nè meccanismo, nè natura, nè spazio, nè tempo, e quindi nemmeno nascere e morire,

ma questa vita spirituale che è pensare, un eterno pensare, una libertà infinita, lo spirito. Nel quale il singolo non aspirerà a sommergersi in mistica estasi, poichè a lui spetta di realizzarlo questo spirito, per realizzarvisi: a lui spetta di lavorare, guadagnarsi il suo pane sì, come vuole la divina parola, col sudore della fronte: cioè, infine, pensare; e così attuare questo pensiero, che è la vita dello spirito.

VII.

Facile e comune parola: « pensare ». Ma enorme il suo significato, ed arduo lo sforzo che si richiede a tutto abbracciarne il contenuto; poichè pensare è tutto. È tutto quello che l'uomo può fare e deve fare; è tutto quello che si fa nel mondo, che pensando si crea e si regge: un pensare che è luce di sapere ed è caldo di passione e però tenacia di volere: eterno atto che ci fa assistere, ammirando, al levarsi maestoso del sole rosseggiante all'aurora, al brillare notturno delle stelle del cielo, allo sbocciare del fiore tra le tenere foglie spuntate dov'era pochi mesi prima il ramo secco, al nascere della nostra creatura che col suo primo pianto irrompe nella nostra vita ad investirla d'una luce nuova come in un nuovo mondo d'amore di pensieri di doveri; al suo primo sorriso, da cui s'affaccia gioiosa un'anima nuova a prometterci un avvenire confortato da un nuovo affetto in una nuova compagnia; e poi e poi al miracolo d'ogni parola creatrice e rivelatrice (quando, detta da noi o da altri, ci suoni dentro) di nuove terre e nuovi cieli, di una vita non più conosciuta, di un universo che sorge dal nulla; al miracolo del genio che rifulge nei pochi *quos aequus amavit Juppiter*, ma, anche tenue fiammella, illumina ogni anima e la rende capace di scorgere ogni creazione dello spirito e di parteciparvi. Pensando, l'uomo ha una religione, da quando ascolta la voce segreta di Dio che gli parla nel petto e gl' ispira i casti pen-

sieri della sua eterna salute, fino a quando coi sacri riti ama ricongiungersi a questo supremo principio, da cui può aspettarsi soccorso e conforto alle energie stesse di cui è dotato. Pensando, l'uomo raccoglie nel cuore quell' invitto impeto dell'estro che lo fa poeta di un mondo incantato. Pensando, ama egli ed agisce: e si fa uomo sociale, nella famiglia e nella città, nei rapporti sociali e nello Stato; e la sua personalità si slarga attuando la sua originaria ed essenziale universalità. Pensando, insomma, fa la storia, che pare passi e precipiti incessantemente nel gorgo del passato; ed è sempre lì, presente e operante nella coscienza dell'uomo, travaglio della sua intelligenza ricostruttiva di se stessa e passione inestinguibile; presente come monumento, piantato nel suolo con le sue fondamenta incrollabili, e torreggiante, *aere perennius*, anzi immortale.

Tutta un pensare ansioso di un soggetto sensibile a tutte le risonanze molteplici svariate complesse della vita comune è l'azione politica dell'uomo di Stato e dei cittadini, che, collaborando e consentendo, si fanno tutti un solo volere, un solo pensiero, un solo uomo.

Un popolo, un uomo: questo lo Stato. Un uomo, esso, in cui interessi e idee sono concordi, di un volere, coerente e unitario, forte del suo carattere, e perciò armato di mille e mille volontà che fanno blocco in una volontà che comanda per tutti. Un uomo grande che, — si creda o non si creda nella realtà etica dello Stato, — è sempre infatti il solo uomo che ci sia. Esso è sempre nel piccolo, e lo governa come legge che più o meno è nella sua volontà; lingua, che è nazionale ed è perciò, essa stessa, con la sua grammatica e col suo vocabolario, un sistema di leggi; memoria e tradizione di una storia che è nostra e forma la base del nostro essere morale; concetto dell'avvenire, ideale, programma, speranza abbracciante il nostro destino nel destino della nostra patria o, comunque, in un destino comune.

Così per l' idealismo la filosofia che sia lo stesso umano pensiero, — che può maturare e matura sempre poichè il suo essere è il suo formarsi e svolgersi, ma è sempre il pensiero —, non può non essere politica: voglio dire interessamento e azione rivolta a quel mondo sociale da cui la filosofia astratta e intellettualistica vecchio stile si sforzava a tutto potere di tenersi lontana; quasi che la passione che pullula dall' interesse politico fosse una contaminazione della ragione superiore speculativa di cui si favoleggiava propria una libertà che si definiva *apatia*. Da Platone a Kant la filosofia è stata una caccia spietata e senza tregua alla passione. E questo concetto ascetico di un pensiero freddo, sottratto al tumulto e al movimento del sentire, rimane tuttavia per molti filosofi del nostro tempo l' ideale della filosofia.

Ideale ingenuo! La stessa libertà spinoziana della filosofia che intende e perciò non s'allieta nè s'addolora, è evidentemente essa stessa una grande passione. Spinoza la dirà amore intellettuale; sì, intellettuale; ma amore. E la psicologia del misticismo sa bene che l'amore di Dio si svolge per tutta la gamma che è propria dell'amore delle creature; e Giordano Bruno, che accetta la morte più atroce anzi che dividersi dalla sua verità, che sola, com'egli dice, *l' innamora*, conosce, confessa e canta il tormento di questa veemente passione che divampa intorno ai pensieri più alti, alimentati da un maggiore sforzo della personalità. Senza passione non c' è pensiero; anzi è la passione che aguzza l'occhio a penetrare più addentro e sostiene la tenacia del meditare, del cercare, del ragionare, del controllare con cui si arriva alla certezza del possesso della verità.

Perciò l' idealismo italiano ha rivendicato ed esaltato nella vita dello spirito la passione; e ha voluto la vita come milizia e lotta, in cui l'uomo impegnasse tutto se stesso, per esser se stesso, nella vita e nella morte. E per questo suo concetto, che si rivolge alle menti ma per

raggiungere l'uomo, e parla agli studiosi ma per essere ascoltato da tutti, questo idealismo, inteso, frainteso, magari non inteso, attira l'attenzione universale; desta amori e odi, entusiasmi e sospetti; suscita polemiche fierissime, come dicevo a principio: polemiche in cui gl' interessi politici, economici, religiosi si mescolano agli interessi astrattamente speculativi. Questa filosofia, con scandalo dei ben pensanti, è nella mischia, persuasa schiettamente che lì sia il suo posto, rassegnata agli inconvenienti di tutte le mischie, retta da una fede che non crolla, nella propria forza e nel proprio destino.

LA NUOVA UNIVERSITÀ ITALIANA
E
IL PROBLEMA DEI GIOVANI [1]

I.

L' Università italiana è stata dal Regime riformata. Fondamentale nell'opera di riforma il decreto-legge del 30 settembre 1923. Ma i concetti di essa sono rimasti fermi, [2] malgrado incertezze ed esitazioni derivanti dalla resistenza e reazione della vecchia anima accademica che si voleva correggere, malgrado gli ostacoli difficili a superare che a quei concetti provenivano da interessi locali e privati, durante tutta la legislazione di questo decennio. In cui sono stati messi alla prova, riesaminati, sviluppati, adattati alle circostanze e alle necessità della Rivoluzione in cammino. Che tutte le resistenze siano state vinte, non direi; nè che gli sviluppi siano stati sempre conformi a quei concetti; ma che quei concetti siano stati abbandonati o traditi, come avventatamente qualcuno s' induce a sentenziare, può esser creduto soltanto da chi appunto giudichi con scarsa ponderazione e inveterate prevenzioni.

---

[1] Discorso letto nell' Aula Magna della R. Università di Pisa, per l' inaugurazione dell'anno accademico, il 6 novembre 1933; nell'*Idea fascista*, Pisa, 12 nov. 1933, nell'*Annuario* di quella Università, e nella *Nuova Antologia*, 16 dic. 1933.

[2] Si badi alla data di questo discorso. Nel '33 chi si sarebbe aspettato la furia controriformatrice del Ministro De Vecchi di Val Cismon ?

Il fatto è che, tutto sommato, l'università italiana non è più quella di prima della Rivoluzione: mutati gli ordinamenti, mutati gli animi degl' insegnanti e degli studenti. Lo spirito gagliardo delle opere costruttive e rinnovatrici del Regime, che viene ad ora ad ora mutando nelle città, nelle strade, nelle foreste dei monti e nei paesaggi delle marine, il volto della Patria tra la meraviglia degli stranieri e degli stessi Italiani, che mentre si rallegrano delle bonificate paludi riscattate da millenari miasmi e restituite alla vita e al patrimonio della Nazione, assistono al risvegliarsi miracoloso delle maestose rovine di Roma imperiale e vedono con orgoglio la nuova luce in cui rifulge il Campidoglio congiunto al monumento dell' Italia risorta; lo spirito che ha lentamente ma con coraggioso e lungimirante concetto rifoggiata tutta la compagine sociale del popolo italiano in un sistema arditissimo per quel che conserva come per quello che rinnova; quello spirito ha investito le nostre vecchie università, tutte restaurate, ampliate, arricchite di complementi, che nei lunghi decenni dell' accidia nazionale parve folle sperare.

Ma se è mutato l'aspetto esteriore, anche più è mutata l'anima che ci vive dentro. Ci vive una vita non ancora forse interamente consapevole e sicura di sè, non del tutto forse risolutamente orientata verso i suoi fini, e neanche forse scevra d' inquietudini, e però neppure senza sospetto di fecondità inferiore agli sforzi già compiuti per crearle più propizie condizioni e mezzi più adeguati a' suoi bisogni; ma in questi stessi difetti dimostra all'osservatore non superficiale il carattere della vita giovanile, immatura alle opere definite, solide, concrete dell'uomo maturo, ma ricca di energia, di vigore, di avvenire. Che oggi nelle università italiane si studi abbastanza e si produca quanto si potrebbe chiedere al lavoro dei professori e degli studenti, neanch' io, che non sono stato mai pessimista, oserei affermare. Che a misurare gli effetti immediati e a

giudicare da questi, si possa essere più soddisfatti oggi che ieri, veramente non è possibile dirlo con tutta schiettezza. Ma, ciò nonostante, noi che viviamo dentro le università, sentiamo che una ferma speranza, una fondata fiducia, una fede regge il nostro quotidiano lavoro. Sentiamo di poter andare incontro con lieto animo alla nuova missione affidata dalla Rivoluzione all' Università italiana.

II.

Questa fede si respira nell'atmosfera che abbiamo creata. Atmosfera esterna, per così dire, la quale non poteva non penetrare qui dentro e compenetrare tutta la vita spirituale degli istituti d' istruzione superiore (insegnamento e ricerca scientifica, studio e disciplina, concetto e metodo della nuova formazione dell' Italiano); e atmosfera interna, per ciò che s'attiene allo spirito e alla tecnica degli studi universitari riformati dalle leggi del Regime. Per atmosfera esterna intendo il contenuto e la forma della vita nazionale, rinnovata dalla Rivoluzione: questa nuova Italia che è l' Italia fascista, dentro la quale la nostra università vive. Idee nuove, nuovo modo di concepire la vita e l'uomo. Coscienza come mai l' Italia l'ebbe, della propria individualità nazionale, della propria dignità, della propria forza: di questa forza sperimentata vittoriosamente nella guerra e fiera di sè nella riscossa fascista, col vivo sentimento delle glorie da difendere e quindi dei doveri da adempiere. L'uomo artefice del proprio destino nella vita intesa come lotta, come sacrifizio, realizzazione di ideali e interessi superiori; in cui l' individuo non vale per la sua particolarità ma per quel tanto di valore universale che può attuare anche immolandosi per un' idea; e prima di tutto e soprattutto per la sua Patria, unità vivente e perciò organica e spirituale di tutti gli elementi spaziali e temporali come storici e morali, di tutte le con-

crete e positive determinazioni in cui ogni uomo esiste ed agisce. Forza del corpo, ma che sia corpo dello spirito: forza che è carattere e potere, disciplina e volontà, e quindi intelligenza e libero dominio del mondo. Di un mondo che è legge; in cui perciò la libertà è una vuota astrazione se non attua essa stessa la legge; in cui l' iniziativa creatrice dell' individuo si concreta immedesimandosi con la provvidenziale attività dello Stato, conciliatrice, anzi creatrice e fautrice di tutti gl' interessi economici e morali.

Concezione spiritualistica, se dirla idealistica può far inarcare le ciglia alle vittime di certa propaganda presuntuosetta e di una malignità non minore della incompetenza. Concezione spiritualistica, in cui l' individuo non è il particolare, ma la persona che conquista i valori dello spirito, ossia questi medesimi valori in quanto si attuano e, per grazia di Dio, costituiscono la massa compatta e incrollabile della realtà morale del mondo. Concezione religiosa, che segna in alto la mèta ad ogni uomo e lo trae da se stesso, dal suo misero naturale ed egoistico se stesso, a diventare uomo, conquistando il suo essere, che è infatti fuori di lui, nella Patria che perciò gli sopravvive, e in generale nello spirito che è immortale.

Questo vivido aere del Fascismo è entrato, com'era giusto e naturale, nella università, al modo stesso che ha invaso tutti gli istituti, tutta la vita del paese. Vi è entrato attraverso la coscienza dei maestri e attraverso gli animi degli scolari: quelli partecipanti attivamente alla nuova coscienza nazionale, questi aderenti con nuovo costume e nuova disciplina all' anima fascista del popolo.

Il contributo che i professori universitari italiani recano allo svolgimento dottrinale che è sistemazione critica, e approfondimento dei principii della dottrina fascista dello Stato e della vita — contributo altamente apprezzabile — è il risultato di questa attiva partecipazione dell'università, promossa dal Regime e dal nuovo spirito che esso ha creato nella vita nazionale.

III.

Oltre a questo, che non entra nell'argomento del mio discorso, ma che è evidente, c'è un altro rinnovamento della università italiana, del quale non è egualmente facile rendersi conto; ed è quello che dipende dall'atmosfera peculiare della vita universitaria. La quale si è avviata, per opera del Fascismo, a un regime affatto nuovo: che è, diciamolo alto, regime di libertà. Libertà amministrativa, che vuol essere autonomia di organizzazione degli studi in istituti meglio rispondenti al vario e mobile bisogno della scienza e della cultura nazionale. Libertà d' insegnamento, che vuol essere rispetto al vario atteggiarsi dello spirito scientifico — dello stesso unico spirito scientifico — in ragione della individualità vivente dello scienziato, da cui la vita della scienza che non sia una mitica astrazione, scaturisce. Libertà di studio, quanta ne possa essere consentita entro i limiti logici d'ogni forma di sapere scientifico dalla molteplice varietà dei raggruppamenti delle particolari materie e dei metodi e degli indirizzi, onde qualsiasi programma di studio in concreto si attua in rapporto alle tendenze ed esigenze spirituali di chi studia.

Regime di libertà, che ai soliti giudici ad orecchio è sembrato più conforme ai criteri di una dottrina liberale dello Stato anzi che ai criteri del Fascismo. Giudizio specioso, come ogni giudizio che si fondi sulle omonimie in cui è più difficile introdurre la critica discriminante delle distinzioni; ma sul quale ogni serio fascista deve desiderare la massima chiarezza. Giacchè, invero, la libertà è troppo gran tesoro dello spirito umano, perchè il fascista possa farne gitto e abbandonarlo a' suoi avversari. Anche a costo di passare per liberale agli occhi degli ignoranti e degli inetti nemici d'ogni sforzo di pensiero, il fascista

deve mantenere intatta la fede nella libertà, che è la fede nella virtù sacra dello spirito. Deve sollevare in alto, dove non possa esser toccato da mani profanatrici, il vessillo di questo ideale, che è il più splendido a cui gli uomini possano levare gli animi.

Soltanto, la libertà del fascismo non è la libertà del liberalismo, nel significato dispregiativo che il termine ha ormai ricevuto nella polemica corrente. Polemica esatta politicamente, giusta, opportuna; ma fondata sempre sopra un sottinteso. E il sottinteso è, che il liberalismo che si combatte è quello che il Fascismo storicamente si è trovato di fronte nel giorno della Rivoluzione: il liberalismo democratico, parlamentare e insomma individualistico: il liberalismo classico del diritto naturale, del contratto sociale e della Rivoluzione francese. Ma se il liberalismo è il sistema della libertà, la libertà non è soltanto quell'assurda libertà che l'uomo godrebbe per natura, indipendentemente e perciò prima dello stato sociale e del suo sviluppo storico, nel quale egli forma e sviluppa se stesso e viene quindi conquistando la sua libertà: l'uomo concepito come individuo particolare, per sè stante, fuori dello Stato. La vera libertà è quella dell'uomo, ma dell'uomo quale tutti lo conosciamo, che non nasce, ma diviene uomo; e viene in possesso a grado a grado di tutti i concreti attributi che costituiscono la sua effettiva natura e il complesso delle sue prerogative, che si possono infatti riassumere nel concetto di libertà.

E se questa libertà umana si vuol intendere come un germe originario, di cui la formazione storica sarebbe lo svolgimento (come, in fine, è giusto intenderla), si ponga mente che altrettanto è da dire dello Stato, il cui principio o nucleo primitivo è infatti da ritenere qualche cosa di insito nella stessa natura originaria che l'uomo possiede e che gli rende possibile lo svolgimento di tutte le forme e di tutti gli atteggiamenti determinati che via via realizza attraverso il suo processo storico. In conclusione, non c' è

libertà senza legge, come non c' è parola senza grammatica e senza stile; che è come dire che non c' è libera attività attuabile senza una forma determinata. Quindi l' individuo è una semplice astrazione fuori dello Stato, in cui esso ha la sua forma, e perciò la sua esistenza. Quindi la sua libertà è quella che egli può realizzare soltanto nello Stato, o, se si vuole, mediante la realizzazione dello Stato. E se lo Stato coerentemente si concepisce non più come l'opposto dell' individuo, a guisa del vecchio liberalismo, ma come la stessa forma concreta dell'esistenza dell' individuo, la libertà reale non è se non quella dell' individuo nello Stato. Che è la tesi fascista. La quale se in via di polemica può dirsi la negazione della libertà, in verità è piuttosto la più energica e seria affermazione della libertà. Di quella libertà che come tutte le cose belle pel cui possesso gli uomini lavorano e si affaticano, vivono e muoiono, non è un sogno o un nome vano come la virtù di Bruto, ma la stessa sostanza della vita umana: la realtà, dentro la quale ogni uomo vive e al cui sviluppo s' indirizzano tutte le sue forze.

IV.

A questo ideale della vera libertà mira la nuova università fascista, che intende a stimolare e sviluppare le forze degl' individui, ma degli individui che la propria libertà e la propria potenza intendano come la stessa potenza e libertà dello Stato: degli individui che lo Stato, divenuto realtà concreta e consapevole di sè, vigila e contiene come l'attualità della sua propria essenza. Perciò il giuramento degli insegnanti, non pure al Re e alla Patria, ma al Regime fascista. Perciò l' inquadramento della gioventù universitaria nei quadri del Partito Fascista. L'una e l'altra. determinazioni della libertà, necessarie ed intrinseche alla stessa formazione interna dell' individuo,

che, senza estraniarsi dal processo storico suo, sviluppa liberamente la propria individualità e perciò si espande in un'attività non circoscritta dentro limiti che siano estranei alla sua stessa natura, e riescono perciò arbitrari. Giacchè nell'arbitrio la libertà trova il suo nemico mortale.

La nuova università italiana è fascista appunto in ciò, che vuol vivere nella libertà, ma nella libertà fascista. Libertà dell' individuo che sente, pensa, lavora per la Patria, pronto, se occorra, a morire per lei. Libertà della scienza, ma della scienza che non è dilettantesco esercizio e godimento intellettuale del savio che, giusta il monito epicureo, se ne vive a sè e ignora o disconosce quell'umana complessa realtà, che contiene e rende possibile questa stessa sua vita egoistica e meschina; ma è il morale travaglio del cittadino non ignaro di quel che deve agli altri, a tutti, pur nel suo segreto pensiero; di quello soprattutto che deve al suo paese, in cui lavora e per cui deve lavorare, consapevole organo di una funzione che, infine, è la funzione dello Stato, il quale, a sua volta, si specchia nella coscienza del cittadino e opera nella sua volontà. Libertà, in generale, dell'uomo che sa di non appartenere a se stesso, neanche, ripeto, quando pensa, poichè il pensiero stesso è azione, l'eterna creazione d'ogni bene che all'uomo occorra; dell'uomo, che anche pensando sente l' immanenza dello Stato nella sua migliore personalità.

Università di Stato, la nostra, anche quando non mantenuta a spese dello Stato, perchè dallo Stato voluta o autorizzata, e dallo Stato considerata praticamente organo del proprio sviluppo e della propria potenza nella coscienza de' suoi fini e dei mezzi necessari al raggiungimento di questi fini; ma università dello Stato che si sa come la forma organica della stessa coscienza e volontà del popolo, come la schietta espressione della vita più profonda di esso, nelle sue tradizioni e nelle sue aspirazioni essenziali. Uno Stato, che non si sapesse, a mo' dello Stato fascista corporativo, come tale forma, sarebbe una

tirannide contro natura, insopportabile. Lo Stato fascista vuol essere il regno della libertà, e perciò vuole, e non può non volere, tutta la scuola libera, dall'asilo infantile a' più alti gradi universitari.

Questo il concetto della nuova università, che dalla legge è additato, e che i professori hanno il mandato di recare in atto, non indulgendo all'arbitrio, proprio o degli scolari, anzi vigilando con rigore sopra se stessi e sopra i giovani, affinchè la libertà sia cosa seria e feconda vita spirituale; affinchè la libertà sia positiva libertà; sia fare e non già non fare; fare, come soltanto è possibile, concorrendo alla vita comune che ha il suo centro nello Stato. Fare, lavorare, studiare più che si può, mettendo a frutto i talenti che il Signore ci ha dati, con fermezza di proposito, con virile carattere, con ardore e tenacità di fede.

V.

In questa università io confido molto; e credo che molto si debba confidare, chiudendo gli orecchi alla troppo frequente querimonia degli eterni scontenti, che mormorano contro gli esercizi sportivi e premilitari e la frequenza delle cerimonie fasciste a cui gli studenti sono invitati, contro le molte, troppe distrazioni, che allontanano i giovani dagli studi, e interrompono talvolta le lezioni oltre l'usato, e disabituano da quelle occupazioni sedentarie, senza di cui non è possibile grande raccoglimento e profitto. Certo, gli esami, la maggior parte, non danno gran messe di risultati soddisfacenti. Nè tutte le lezioni sono frequentate come si potrebbe desiderare. E sono troppi i giovani che si beccano l'esame in quindici giorni, e durante l'anno disertarono le aule universitarie, e non assaporarono il gusto dello schietto sapere; che innamora di sè sempre che si abbia la gioia una volta di gustarlo.

Nè io ora starò a ripetere qui che gli esami i professori continuano a farli male, illudendosi di riuscire con essi ad accertare il profitto dei giovani; che quel metodo di esaminare è una delle cause che fanno smarrire o impediscono ai giovani il senso del sapere che si acquista cogli studi; che troppo spesso ancora si è corrivi a certo modo di insegnare che non può suscitare l' interesse dei giovani, perchè è una fatica penosa o per lo meno poco divertente per gli stessi professori, che non vi mettono l'anima, e vanno avanti di giorno in giorno aspettando le vacanze; e che infine troppo si dimentica dai professori, gelosi ciascuno del proprio insegnamento e inclini a misurarne l' importanza dal numero degli iscritti e frequentanti, l'antica raccomandazione: *non multa, sed multum;* e che cioè il profitto, che è reale incremento e ricchezza della vita dello spirito, non è in ragione del numero delle materie che si studiano, degli esami che si sostengono e delle lezioni che si ascoltano, ma della intensità dell' interesse con cui si studia, dell'attenzione che vi s' impegna, e in una parola, dello sforzo che si compie.

Non starò a ripetere tutto ciò, perchè sono fermamente convinto che queste cose, quantunque ancora non abbian trovato la strada per entrare in alcuni cervelli, sono state ripetute a sazietà; e sono verità che tuttavia camminano. Camminano lente, ma arriveranno alla mèta facendoci smettere una volta le ubbie che ancora aduggiano l'albero della libertà che abbiamo profondamente piantato nella università italiana; e che ha messo radici, e fruttificherà.

Qui voglio dire che la causa per cui oggi tutti sentiamo che l' Università rende poco, sebbene già beneficii di tante cure che le sono state prodigate, e sovrattutto di questo largo respiro della sua nuova organizzazione, non va cercata nelle contingenti circostanze delle distrazioni nascenti delle esercitazioni fisiche o militari o della scarsezza delle lezioni frequentate o del sistema degli esami.

Circostanze estrinseche, le quali non fermeranno mai in nessun giovane intelligente e studioso quell'applicazione intensa che sola è proficua, e che è proficua sempre. La causa è interna, è negli animi dei giovani, dentro e fuori delle università; ed è quello che io dico il problema dei giovani, e del quale mi sono proposto oggi di trattar brevemente innanzi ai colleghi, che ai giovani guardano con ansiosa trepidazione, e innanzi ai giovani, che è bene sappiano che noi vecchi ci rendiamo conto e ci diamo pensiero del loro travaglio, e abbiamo qualche scusa al loro difetto, e sentiamo come nostre le loro difficoltà.

VI.

Il problema dei giovani non è quello economico, che preme sui giovani come sugli uomini fatti e sui vecchi, quantunque ai giovani riesca più amara la disoccupazione quando si sono muniti di un titolo professionale, e sia come una delusione, anzi una mancata promessa della società, di questa fantastica entità che si chiama « società » e si carica di tante responsabilità assurde. L'amarezza dei giovani non è amarezza maggiore di quella dei padri non più giovani?

Il problema proprio dei giovani è quello che s' impone alla nostra attenzione, quando si getta uno sguardo sulla moltitudine dei giornali e delle riviste, in cui essi versano l'animo loro fin da quando, superato l'esame di maturità ed entrati nell'università, son messi subito innanzi a un fatto nuovo: poichè la via da seguire non è più quella che è indicata loro dagli altri, ed è già tutta tracciata, spianata, bella e pronta: bisogna sceglierne e farsene una da sè. Ormai ognuno ha il suo giudizio, provvisto, com' è, di quel minimo di cultura che basta per averne uno; e deve usarne, volendo far qualche cosa. Consigli se ne possono ricevere; ma la decisione infine ciascuno deve pren-

derla da sè. Prima, quando erano ancora al liceo, tutto definito: il sapere bello e fatto, fissato in un programma. Ora il sapere, con cui si deve cominciare a misurarsi, è un sapere in movimento, vario e variabile, determinabile, molto largamente, in un certo quadro, ma in quanto i quadri possibili sono molti, moltissimi, e ognuno col suo giudizio deve costruirsene uno. Attratto verso certi maestri, già conosciuti magari per fama, può il giovane alla prima esperienza, sentirsi respinto dalle persone e dalle cose che insegnano. Certe lezioni, udite come per caso, possono aprire inopinatamente spiragli e quindi svelare regioni non prima sospettate. Bisogna saggiare, provare, sperimentare, e sempre vigilare, giudicare, scegliere. Questa la situazione viva in cui il giovane, che oggi metta il piede nell'università, viene a trovarsi.

Situazione interessantissima, in cui si può dire che la personalità dell' individuo si svegli: apra gli occhi intorno a sè e scorga un mondo nuovo, dov' è tutta la vita, ma da conquistare, poichè la vita già vissuta, la cultura già acquisita vale soltanto in quanto fa apprezzare questo nuovo mondo in cui ora bisogna muovere il passo. E il giovane ondeggia tra la fede esuberante nelle proprie forze che gli promettono la conquista, e la scorata malinconia che getta in ogni animo umano il senso di un mondo che è tutto ancora fuori di noi, e perciò non ci appartiene, e pur ci è necessario, indispensabile. L'esuberanza della fede giovanile nelle proprie forze, per chi vi si abbandoni, genera la presunzione degli ignoranti, e rinserra l' individuo nella sua solitudine vuota, scambiata per la pienezza della vita reale, dov' è la scienza, la potenza, la ricchezza, e insomma il trionfo dell'uomo. Ma la malinconia scorata che fa cercare intorno il maestro a cui appoggiarsi, la parola su cui giurare come parola rivelatrice, abbatte e accascia l' individuo recidendogli ogni nervo di operosità intellettuale e di pratica attività. Questi i due estremi pericolosi della giovinezza, tra i quali essa deve trovar la

forza di una sintesi. Guai ai nostri figli, e guai perciò a noi, se essi non riescano a comporre e padroneggiare in sè i motivi antagonistici di questo dramma eterno della giovinezza.

Dramma che essi da sè, e soltanto da sè, possono risolvere; poichè la soluzione dipende da quel giudizio di cui, entrati nell'università e, comunque, acquistata coscienza della propria autonomia di uomini, essi devono usare. Cercare i maestri, o il maestro sì; ma con libertà, e quindi con fiducia nella propria capacità di profittare dell' insegnamento rendendosene conto colla propria testa, liberamente, con una critica inesorabile per quanto reverente e affettuosa. Ricordarsi sempre che tutto quello che si capisce veramente si capisce da sè, con la propria intelligenza, con la cultura di cui si è fatto succo e sangue, liberamente; ma ricordarsi altresì che la nostra intelligenza non è chiusa nel nostro cranio e sequestrata dal mondo: ma è quella che è in funzione della storia, nel cui processo s' inserisce in rapporto alla tradizione e ai maestri, ossia a tutti gli altri che con noi collaborano alla grande opera, manifestamente sociale, del pensiero.

VII.

Ora se noi leggiamo le riviste dei nostri giovani — le quali invano si raccomanda che non si moltiplichino perchè il loro moltiplicarsi è una conseguenza del bisogno spirituale che le fa nascere — vediamo due atteggiamenti contradittorii, ma pur derivanti da una stessa situazione. Da una parte, una sfrenata affermazione di autonomia, nella forma di una polemica negativa contro Tizio e Caio, che vengono assunti ad esponenti della vecchia cultura e appaiono ingombro molesto coi loro metodi, i loro sistemi, le loro idee diffuse tuttavia piuttosto largamente e a torto o a ragione ritenute da qualcuno espressione genuina delle tendenze spirituali dell'epoca presente. Autonomia,

non dell' individuo come tale, ma dell' individuo considerato esso stesso rappresentante di una nuova posizione spirituale: della posizione di tutti i giovani. I quali infatti, una volta staccati dalla tradizione, o dalla tradizione recente, operante nella così detta vecchia cultura, potranno avere l'esigenza, ma non ancora il possesso di una nuova, di una loro cultura, per cui essi sentano di avere una personalità, con un determinato contenuto, che possa distinguere il giovane già fornito d'una sua nota di originalità dagli altri.

Quindi è che se si volesse precisare che cosa per l'appunto essi dicano e vogliano, sarebbe impresa molto difficile. Se si mettono insieme, riunendosi a congresso o rispondendo ad uno ad uno a un *questionario*, si somigliano tutti; e salvo eccezioni per coloro che sono giovani ma hanno per conto loro risoluto il problema, parlano tutti lo stesso linguaggio e con lo stesso accento. Dicono tutti che la cultura che c' è non risponde più ai bisogni d'oggi, ed è morta, e bisogna seppellirla; e bisogna farne nascere una nuova, quantunque non si riesca, a quanto pare, a trovare nè la madre nè il padre, che ci dovrebbero pensare. Dunque, bando ai vecchi, e siamo tutti vecchi, a quel che pare, i nati nel secolo scorso.

A torto, secondo me, si è detto e si è creduto che la filosofia che riassume tutti i caratteri di questa cultura sorpassata sia la filosofia idealistica, e per l'appunto l'attualistica. Ma per molti è così; e quindi, bando all'attualismo, e largo ai giovani. I quali vi diranno che hanno anch'essi la loro filosofia, quintessenza della nuova cultura; l' hanno anche battezzata, chiamandola « realismo ». E perchè realismo ? Perchè questa filosofia intende contrapporre i fatti, dicono, alle idee; come se ci fosse filosofia che potesse far altro che contrapporre idee a idee. — No, la creatura che si aspetta e invoca, non è ancor nata. Si tratta cioè di un atteggiamento, che ha

la sua serietà e il suo valore; e merita tutto il nostro rispetto come sintomo della situazione presente delle menti giovanili, il cui interesse è l' interesse del Paese, è l' interesse nostro. È l'atteggiamento negativo proprio dello spirito che per non rinunziare a se stesso e alla propria autonomia, diffida del mondo a cui si trova innanzi, della cultura che si è costituita — attualismo o non attualismo — e la nega. Per negarla, poichè gl' Italiani sono fascisti e avversi al liberalismo, la bolleranno col marchio di liberale. Poichè il fascismo è l' idea del Novecento, la condanneranno come superstite Ottocento.

Nuova cultura e cultura nuova. Ogni giorno un programma; ogni rivista il suo manifesto. Ogni giovane, un gruppo; e quindi una rivista, o almeno un settimanale. La cultura, quella che riempie di sè la storia, s' è concentrata sempre e potenziata nelle forme del viver cittadino, dove l'uomo scambia più facilmente e più spesso le sue idee cogli altri, e più vicino sente il pungolo del controllo e della critica, e maggiore il beneficio della collaborazione; e perciò: Abbasso la città, e viva lo strapaese, che, certo, serba e dispensa tesori, ma ne fuggono anche gli stessi strapaesani; e non si sa perchè. E le freccie volano. Salvati Mussolini e i gerarchi, ogni barba di uomo in vista, che abbia superato la cinquantina, deve andarsi a nascondere. Salvate alcune formule sacre di dottrina fascista, tutto il resto, via, in soffitta.

Questo almeno il proposito e le parole. I fatti sono molto diversi; e quando si esamina con un po' di attenzione i concetti di cui, bene o male, i giovani si servono, o che saltano fuori in tutta questa polemica distruttiva, i materiali son quelli: sono cioè spunti e frammenti di quella filosofia che si bistratta e che con tutta la cultura contemporanea si è, più o meno inavvertita, insinuata anche nei cervelli più giovanili e gelosi della nuova cultura che ci promettono.

Questo atteggiamento dà luogo a uno spreco d' ingegno, che è uno spreco delle forze spirituali del popolo italiano. E spero che i giovani non s'avranno a male di questa diagnosi, che ho esposta per dire quello che penso, sinceramente, nella mia coscienza di educatore che ai giovani ha dedicato tutta la vita.

VIII.

L'altro atteggiamento è antitetico a questo; e pure vediamo senza meraviglia che ad esso va molto spesso congiunto come suo naturale alleato. E qui, per continuare ad essere schietto, com'è mio assoluto dovere, dirò cose che potranno non essere del tutto gradite ai vecchi oltre che ai giovani: ma che io credo vere e opportune, poichè questo problema dei giovani è uno dei maggiori problemi dell' Italia d'oggi e dov'essere studiato seriamente.

È l'atteggiamento dei giovani che reclamano una nuova cultura, che è poi viceversa, la cultura più vecchia che ci sia nel nostro mondo occidentale: la cultura cattolica. Nuova, a loro modo di dire, perchè vecchia: perchè, vinta già, almeno apparentemente, da una cultura più recente, la cultura moderna, che, strano a dirsi, sarebbe ora decrepita, anzi, propriamente parlando, morta, e da sostituire con l'antica e sempre giovine e fresca e vitale cultura dei padri, fondata sulla dottrina infallibile della Chiesa cristiana cattolica romana. Giacchè avrete notato che, come una volta era di moda il razionalismo e il libero pensiero, ora è divenuto di moda non dico l' irrazionalismo ma la sfiducia nella ragione umana, il misticismo e il cattolicismo. E le conversioni degli spiriti più scapestrati, le quali, perciò, più dànno nell'occhio, e colpiscono le fantasie, sono all'ordine del giorno. E l' immanenza — che per tanti è una parola — è la testa di

turco di centinaia e centinaia di pensatori senza pensieri, di scrittori senza problemi, giovani e non giovani, i quali da anni ed anni si scalmanano a persuadere gli altri e se stessi, che l' immanentismo è bello e spacciato; e pare che non se ne siano persuasi neanche loro, poichè non si dànno pace, anzi il coro cresce e si fa più alto. Tutti invocano Dio; che è il dovere di tutti; ma dimenticano l'altro dovere inculcato dal proverbio popolare: *aiutati che Dio t'aiuta.* Per lo più si contentano, anche questi bravi giovani, della polemica negativa, e dell'appello alla trascendenza, e, in altre parole, a Dio e alla sua Chiesa. Che è troppo poco. Perchè, si sa, la religione è stata sempre una delle forze maggiori dell'uomo, e quella cattolica è stata per millenni ed è e sarà sorgente inesauribile di fede e quindi di energia allo spirito umano. Ma la religione non vive senza l'adesione sincera e seria di tutta l'anima umana, senza perciò che questa ne faccia la sua vita, e ne viva, come l'uomo può vivere di qualche cosa, facendone argomento di pensiero operoso, di riflessione, di lavoro, e in fine di scienza. Dio redime l'uomo e lo eleva, non lo annienta: ne scuote l' ingegno e il genio, e l' invita e sprona a pensare, a volere, a creare. Le parole non bastano. Il ricorso agli altri, alle dottrine belle e fatte, ai libri di secoli fa, non serve. E a tutti i grandi spiriti religiosi, quelli che non hanno nominato Dio invano e non si sono neghittosamente affidati a Lui, hanno creduto sì, ma profondamente creduto, pensando, sforzandosi di veder chiaro e giusto, e aver delle idee, e di queste idee un sistema: Tommaso d'Aquino come Dante, Galileo come Manzoni, Rosmini, Lambruschini e come Pascal o Bossuet: tutti padri nostri comuni, o nostri fratelli maggiori, per i quali la fede non fu una rinunzia all' indagine e alla riflessione sui problemi della vita, che sono sempre lì a rimproverarci, tutti, credenti o no, ogni pigrizia.

IX.

Il cattolicismo pericoloso, perchè vuoto e pelle pelle, abito di moda più che non vita interiore, è quello oggi corrente tra i giovani, per cui esso, in fine, è una semplice eccezione, per dirla coi giuristi, contro la filosofia e la cultura che credono prevalente, e alla quale dicono no. — Voi, asseriscono, fate a meno di Dio (così infatti hanno sentito dire, poichè di dicerie e leggende più o meno interessate ne corrono sempre pel mondo degl' indotti); dunque, la vostra dottrina è falsa, la vostra cultura vecchia, bacata, marcia: via la vostra, e avanti la nostra, quella che metterà a capo di tutto Dio, secondo l' insegnamento della Chiesa. — Del quale (occorre dirlo ?), non hanno avuto il tempo di informarsi abbastanza. E questo atteggiamento, quantunque condannato dal Regime nelle sue forme estreme, e pur logiche, degli aggruppamenti sociali e politici, si crede autorizzato anzi promosso e incoraggiato dallo stesso Regime e quindi dalla dottrina fascista, che è a base della politica concordataria.

Giacchè questi giovani, della cui posizione spirituale noi nelle università abbiamo il dovere di preoccuparci, sono tutti fascisti. Non videro la guerra, che finì quando essi non avevano sorpassata l' infanzia; e cominciarono a tender l'orecchio alla voce del mondo, quando la vita italiana era stata già rivoluzionata dalla marcia del 28 ottobre. Sono cresciuti in mezzo alle acclamazioni al Duce, simbolo di una nuova fede indefettibile. Quando si son provati a muovere i primi passi fuori di casa, le strade erano già affollate dei combattenti che con Mussolini avevano riacquistata la fede nella guerra e nella vittoria, e risonavano degli inni di una gioventù fiera di sè e della

loro patria. Essi han trovato già fatta la rivoluzione, e sono stati quasi naturalmente fascisti, liberi dalla fatica che questa nuova Italia era costata ai padri e ai fratelli maggiori. Era il nuovo terreno su cui essi eran chiamati a muoversi. Nei loro scritti si sente che per loro la Rivoluzione è un fatto compiuto, malgrado che Mussolini continui ad ammonire che bisogna marciare. È magari in loro un' impressione inconsapevole, alla quale saranno pronti a reagire, se invitati a riflettere. Ma questa impressione essi l' hanno; e su questo terreno, che è stato loro preparato, pensano che sia tempo di edificare. Il terreno è sgombro, e pronto.

Le stesse fiere polemiche combattutesi, negli ultimi anni, tra i maestri che avanti al fascismo e avanti alla guerra avevano segnato una via alle nuove generazioni del primo Novecento, e che parte il fascismo salutarono come la realizzazione dei loro ideali, parte invece gli si schierarono contro come al nemico venuto a mettere a soqquadro quell'umbratile e comodo mondo di astratta intellettualità che avevano sempre vagheggiato come l' Olimpo sereno della dolce sapienza; queste polemiche avevano scrollato quell'autorità che suol essere ai giovani il primo argomento del loro giudizio per scegliere i loro maestri e quindi gli avviamenti della loro cultura. E così, anche per questo motivo, agli occhi loro il terreno fu in un primo tempo un monte di macerie, che in un secondo tempo erano da spazzar via.

Anche per questo motivo, tra lo sgomento dell' impresa enorme da assolvere e l'entusiasmo dell'esservi chiamati, i giovani hanno sentito oscuramente: — È tempo di edificare ! —

Edificare. Ecco il punto. La guerra, ma soprattutto la Rivoluzione inizia una nuova èra, e perciò nega il passato. Le vecchie ideologie cadono, e se si sforzano di adattarsi ai nuovi tempi, dimostrano in breve la loro insufficienza e vanno ricacciate nella fossa da cui tentano di uscire.

Esse e i loro uomini. Tra il vecchio e il nuovo c' è discontinuità, un salto: come dal non essere all'essere, dal nulla all'esistenza. Dietro alle spalle il vuoto: avanti, non bisogna voltarsi se non si vuol cascare nell'abisso.

Avanti. Se il futurismo non fosse stato già formulato prima che i nostri giovani nascessero, potrebbe essere il loro vangelo. Ma anche il futurismo ormai è di là, dietro alle spalle. La nuova formula non è nata, se non in questi termini: che bisogna cercarne una; o in questi altri che, in questo caso, sono equivalenti: il Dio dei padri.

Siamo al principio, o giovani, e bisogna non dire — Avanti, — ma andare avanti per davvero. In ogni età rivoluzionaria il vostro dramma è stato il travaglio dei giovani. La storia l' ha sempre superato, cioè i giovani lo hanno superato: ma come? Nel solo modo in cui l'uomo può vincere il dissidio tra sè e la vita, quando egli sia tentato di concepire se stesso di qua da essa, e di contro ad essa: conquistandola. La vostra vita, o giovani, poichè siete qui, è la cultura, la scienza, che non è vecchia nè nuova, perchè è eterna, perciò in atto sempre di rinnovarsi e di vivere.

Il Fascismo è rivoluzione, ma è anche ripresa di tutte le tradizioni essenziali. Non vi fermate a un solo aspetto di esso. Non lo dimezzate; non lo isterilite. Avete sentito come il Segretario del Partito, il Capo supremo dei vostri Gruppi vi ordina di stringervi intorno ai vostri maestri, seguirne assidui le lezioni.

Noi vecchi ce ne andremo; ma voi che dovete prendere i nostri posti, e perpetuare scienza e patria, non potete adempiere seriamente la parte vostra senza appropriarvi, per quel che può valere, il nostro patrimonio spirituale, per poterlo accrescere poi e sviluppare. Non si torna mai da capo. Non si può esser noi, senza essere insieme gli altri; nè essere gli altri senza esser noi. Noi vecchi, badate, siamo dentro di voi. Approfondite la coscienza di

voi stessi per poter essere veramente i nuovi Italiani, che noi tutti vogliamo. E per approfondire codesta vostra coscienza, studiate: non c' è un'altra via. Lasciate i programmi: lavorate. E di quelli che sono morti davvero, non parlate più.

Lasciate che i morti seppelliscano i loro morti. Meno polemiche, più lavoro. Così si serve l' Italia fascista, e si va avanti.

L'IDEALE DELLA CULTURA E L'ITALIA PRESENTE [1]

I.

Quando si parla di ideale, bisogna intendersi. È vero che l'ideale non è, nè potrà mai essere una realtà di fatto; perchè se una volta l'ideale si realizzasse, verrebbe meno la ragione della vita, e cioè la stessa vita. Nè è vero quel che si contenta di dire taluno troppo corrivo alle soluzioni approssimative con cui è facile risolvere qualsiasi più imbarazzante problema: che cioè l'ideale, se è un ideale vero, concreto, razionale, si giunge a realizzare quando si voglia; ma all'ideale realizzato allora ne subentra un altro, che sarà ulteriormente da recare in atto, e costituirà il nuovo compito e il nuovo alimento della vita.

Non è vero per due ragioni: 1° perchè gl'ideali sono tra di loro connessi e formano tutti insieme come lo svolgimento progressivo di un ideale solo, che si viene via via riformando e integrando, rappresentandosi in forma sempre più adeguata al principio fondamentale da cui deriva e al fine ultimo a cui s'indirizza; e quindi una soluzione particolare e transitoria non è mai la soluzione vera e propria del problema della vita; 2° perchè ogni ideale, pur nella configurazione determinata e particolare, per cui si può distinguere da tutti gli altri, dimostra la sua essenziale idealità appunto in questa impossibi-

[1] Discorso pronunciato a Napoli, alla Compagnia degli Artisti, il 28 febbraio 1936; pubbl. in *Civiltà fascista*, 1936.

lità di perfetta ed esauriente equazione tra l' idea e la realtà, tra la norma e l'azione, tra il valore e il fatto. Il quale, per rispondente che possa parere a una perfezione esemplare e quasi coincidente con quel non so che divino a cui idealmente si commisura, rimane sempre distinto dal principio che lo ha generato come qualcosa di cui si possa far meglio e un termine oltre il quale lo spirito umano sentirà sempre il bisogno di spingersi. Donde l' insoddisfazione e la sublime malinconia che sorprende gli spiriti grandi appena compiuta ogni opera più fulgida di umana genialità, in ogni campo della realtà storica: quella malinconia che, contrastando alla fatua sufficienza e beatitudine dei mediocri, è il più sicuro segno della grandezza. Donde la legge, su cui tanto insistette nelle sue meditazioni storiche il maggiore dei nostri pensatori storici del passato secolo, Francesco de Sanctis, e che egli diceva del « limite dell' ideale »: ossia dell'astrattezza e quindi vacuità di tutti gl' ideali vagheggiati come tutti luce senza ombre, perfezione assoluta e divina senza quelle limitazioni che fanno del divino qualche cosa di effettivamente reale e attuoso nella vita degli uomini.

D'altra parte, bisogna anche tener presente, che limite non vuol dire negazione; ossia che abbandonare l'utopia della perfezione assoluta non significa rinunziare alla perfezione, ossia all' idealità dei valori, che nella vita spetta agli uomini di realizzare. Significa soltanto esser pratici, e dare alle idee, a cui spetta il governo della nostra condotta, quella praticità di cui sono destituite finchè si mantengano nella loro astrattezza; significa che le idee concepite come norme della vita e quindi ideali dell'azione sono false se irrealizzabili; significa che il concreto valore delle idee è nel dialettico contemperarsi degli elementi positivi e negativi che sono parimenti essenziali alla vita dello spirito, quale gli uomini debbono attuarla con uno sforzo incessante di elevazione di sè e conse-

guente miglioramento del mondo in cui lavorano. Sforzo incessante, non destinato mai a cessare, perchè la dignità dell'uomo sta nel lavoro e nel disdegno di quell'ozio a cui egli dovrebbe condannarsi se una volta gli riuscisse di toccare la cima della perfezione. Sicchè il limite dell' ideale non è il suo difetto, anzi il suo pregio, la sua immortalità, o, se si vuole, la sua proporzione all' immortale vita dello spirito.

Queste considerazioni non sono mai superflue ogni volta che si parli di un ideale, che è come dire di un concetto dell'umana attività, in qualunque campo essa si esplichi, qualunque forma rivesta. Un partito politico, un indirizzo artistico, una chiesa, una scuola, hanno rispettivamente un programma, che è un ideale; e lo hanno perchè perseguono un certo concetto della realtà politica, dell'arte, del divino, della educazione. Ma ecco gli aderenti al partito agire contro le massime, in cui si concreta quel programma; ecco gli artisti di quell' indirizzo deviare dallo stile che vi si propugna; ecco i preti di una chiesa violare i precetti essenziali che vanno predicando; ecco insegnanti e alunni di una scuola zoppicare dietro il programma e dimostrare agli esami finali che nella scuola non s' è fatto tutto ciò che si doveva. E allora sorge lo scetticismo, che nega ogni consistenza ed efficacia ai programmi e agli ideali, perchè tutta l'attenzione corre al difetto, e non si vede più quanto c' è di positivo, di vivo e vitale, di conforme all' ideale, a render possibile quel difetto, che è soltanto il limite dell' ideale: il limite che è poi, per chi non si culli nell'astrazione, la condizione della realizzazione dell' ideale. Scetticismo irragionevole e corruttore, dal quale conviene guardarsi se si vuol capire la vita e aver la fede necessaria nel valore di essa. La quale, nonostante ogni suo difetto, è un monumentale edificio a cui tutte le generazioni lavorano per la realizzazione del regno dello spirito.

II.

La cultura, per parlare di essa, che qui particolarmente ci interessa, è il centro, e vorrei dire l'essenziale di questa vita in cui lo spirito immortale viene realizzando il suo mondo: questo mondo civile, che è scienza ed arte, ed è società etica e Stato; è religione onde l'uomo si rifà, di là da questo mondo che è un inseguirsi di forme e un correre di tutti i viventi alla morte, a un principio superiore a cui l' intelletto possa legarsi, e l'animo posare; ma è poi anche questa natura fisica, che, a dire quale sia, e come costituita, e per quali forze operante, e come quindi sfruttabile e associabile al lavoro con cui l'uomo viene attuando un suo mondo sempre più docile al suo volere e più rispondente a' suoi bisogni, bisogna che sia conosciuta, indagata e trattata, nel progresso della ricerca e della scienza, come cosa umana e strumento della umana industria e coefficiente della tecnica, di cui lo stesso uomo è l'artefice e l'arbitro. Questo che è il mondo civile, in cui e di cui ognuno di noi vive, non è infine, nelle sue forme più disparate, in cui la libertà pare combatta col più duro meccanismo, abbracciato tutto dal pensiero, se con questo nome s' intende ogni attività spirituale con cui l'uomo si costruisce il suo mondo? Togli il pensiero con i suoi problemi e il bisogno di risolverli, con le sue passioni onde l'universo si colora della luce dell'anima nostra e si scalda al fuoco del suo intimo ardore, con i suoi fantasmi onde tutto s'abbellisce nel fremito della vita ripullulante nel nostro petto, e s' idealizza ed eterna nella vita immortale dell'arte; e tutta la vita, ecco, si spegne e dilegua a un tratto come l'ombra di un sogno. Sicchè, se vivere è partecipare a questo divenire costante del tutto, e per ognuno di noi mantenere un rapporto tra l'esterno e l' interno che preservi e sostenga questo cen-

tro in cui ciascuno è collocato ad attingere dalla periferia i tesori del suo essere, vivere, nel suo fondo, è sentire, pensare, volere, raccogliere nel centro attivo della nostra persona gl' infiniti raggi dell'universo, unificarli nella coscienza, elaborarli, potenziarli in questa energia possente che infatti si sprigiona da noi, creatrice di sempre nuove condizioni di vita, e perciò infine della realtà di cui noi abbiamo bisogno per vivere: ossia della realtà che sia la nostra realtà. L'uomo non vive inconsapevole e tutto preso dal circolo dello scambio materiale tra sè e l'ambiente in cui consiste la vita del vegetale; nè si contenta di quelle rudimentali forme di reazione al mondo esterno, con cui gli animali cominciano a influire sulle circostanze esteriori per modificarle in rapporto a' propri bisogni. L'uomo, da quando apre gli occhi alla luce, ha in se stesso, nella sua coscienza, il suo mondo: lo vede, lo vagheggia, lo misura e pondera, lo pensa, costruendolo e ricostruendolo di continuo, sforzandosi di scorgerne l' intima struttura nella più viva luce; e così come lo vede lo pregia ed esalta nel suo cuore e lo vuol perciò mantenere, ovvero lo trova impari al suo concetto e intende perciò a liberarsene annientandolo; e, in conclusione, si adopera sempre a fare che esista quel mondo che egli concepisce come più conforme a' suoi fini. L'uomo insomma è uomo in quanto si affranca da ogni soggezione all'esterno, e lo stesso esterno conosciuto e soggiogato al suo volere interiorizza, ed è lui, perciò, libero, creatore, solo, infinito.

Quando ancora si sente serrato da una realtà estranea, che lo condiziona e gl' impone la sua dura legge, egli, spinto dal bisogno essenziale della sua natura che ancora non riesce ad appagare con la scienza e con la pratica, s'affretta ad evadere da questo mondo tiranno e meccanico che lo circuisce. S'affretta ad evaderne come può, per mezzo dell'arte, creandosi in piena libertà un mondo tutto subbiettivo, che pure, per l'artista, ha la solida fermezza e stabilità dello stesso mondo reale: un mondo

tutto coerente e razionale e trasparente, in cui l'uomo è presso di sè, e non ha bisogno di uscirne, e sente perciò slargarsi il petto al respiro infinito dell' essere divino. Ma l'arte, che immediatamente pare sottragga lo spirito umano ai cancelli del reale per sè esistente ed ostacolante la libertà del soggetto, non è se non la forma originaria più appariscente della vita dello spirito; il quale, anche quando, attraverso la esperienza edificatrice della sua personalità mentale e attraverso gli ostacoli e le lotte dell'azione sperimentatrice ed educatrice della sua volontà, s' imbatterà in un mondo che gli si rappresenterà estraneo ed eterogeneo, da assimilare o placare o sottomettere alla sua vita interiore, anche allora in effetti non avrà innanzi a sè se non quello che egli riuscirà comunque a rappresentarsi e che con la sua stessa interna attività — conoscenza o volontà — giungerà infatti col tempo a ridurre a sè e sentire come parte del suo proprio essere; e anche quando eleverà il suo sguardo e le sue aspirazioni ad un Essere assolutamente superiore e trascendente, non potrà mai spezzare il vincolo onde questo stesso Essere sarà interno a lui, alla sua rappresentazione e al suo morale atteggiamento di adorazione religiosa. In guisa che la soggettività del mondo, che s' impone alla universale attenzione nelle creazioni ingenue dell'arte, in verità è la forma costante e insuperabile del mondo comunque concepito, teoricamente o praticamente, scientificamente o religiosamente: del mondo in rapporto al quale si spiega la vita spirituale dell'uomo.

Perciò dissi che la cultura è il centro del mondo che c' interessa; e per impadronirsi del mondo, per servirsene, ossia per potenziare la vita, l'uomo non ha altro mezzo che la cultura, intorno alla quale il mondo gira, si articola, si organizza. La *civiltà*, che è il complesso delle forme in cui si viene dispiegando la potenza dell'uomo come trionfo della libertà ossia dominio dello spirito sulla natura, ha la sua base e il suo principio nella

cultura. La civiltà è l' effetto; la causa è nella cultura. I popoli selvaggi o incivili, che non hanno storia perchè non progrediscono, non svolgono le loro fondamentali attitudini nelle forme sempre più complesse dell'economia, dell'arte, della religione, della scienza, del diritto, dello Stato, del costume, sono i popoli in cui l'umanità rimane come rattrappita e chiusa nel guscio primitivo di una coscienza non stimolata, non nutrita, non formata dalla cultura. Lo spirito stesso si meccanizza nella ripetizione del costume e della credenza tradizionale, nella persistenza di forme sociali servili e sorde ad ogni esigenza morale di libero sviluppo della personalità, nella materialità delle superstizioni che i figli ricevono dai padri e intatte, sacre, trasmettono ai nipoti. Dove non è progresso, non è civiltà; e progresso è sinonimo di pensiero, di cultura, di formazione e sviluppo di ciò che fa uomo l'uomo, la personalità, la coscienza di sè. La quale, a differenza di qualsiasi processo formativo della natura, è affermazione di individualità, novità, originalità assoluta, miracolo, e perciò libertà.

Ne volete la prova ? Guardate alle più alte e alle più umili forme di questa coscienza di sè, per cui l'uomo afferma se stesso, si distingue dal mondo, dice « Io » e parla. Alle più alte: ai genii dell'arte, che, senza discussione, s' impongono all'ammirazione di tutti, dotti od ignari, dicendo talvolta le più semplici parole con un accento che conquide gli animi, li scuote e commuove come accento di parole non mai udite e pur risonanti nell'anima d'ogni ascoltatore quasi voce segreta esprimente quel che si agita nel suo petto medesimo. Alle più umili: ai bambini che cominciano a formare balbettando le loro prime parole, e colpiscono sempre e muovono gli animi a meraviglia coll' inatteso di osservazioni pregne di una verità intuitiva che fa pensare i cervelli più maturi e distratti, e fa sentire a Gesù la naturale vicinanza dei parvoli alla sua divina sapienza. La novità, l' imprevedibile, il mira-

coloso: ecco il costume dello spirito umano, sempre che cammini nel sano e vigoroso sviluppo della sua natura. Il ristagno, l' imitazione, lo psittacismo, il mnemonismo, ogni arresto o tendenza puramente o passivamente conservatrice è decadenza dello spirito e rinunzia di esso alla sua prerogativa.

III.

La cultura è invece svolgimento e formazione dello spirito, o dell'umanità dell'uomo; dimostrazione della sua potenza; e pertanto sviluppo di questa stessa sua potenza. Ma affinchè riesca veramente formatrice e promotrice delle forze dell' uomo, la cultura dev'essere vera cultura, secondo il concetto moderno, a cui non s' è giunti senza molte incertezze ed erramenti. Deve cioè incarnare quello che io intendo per « ideale della cultura ». Giacchè c' è una falsa cultura e c' è una cultura vera. Ed è falsa ogni cultura che, coltivando l' umanità dell' uomo, la orienta verso l'esterno, tendendo per così dire a sganciare la personalità dal suo centro, per riversarla nelle cose o, comunque, nell'oggetto che all'uomo si rappresenta come il suo opposto. Una cultura naturalistica, per cui la natura finisce per essere il mondo in cui all'uomo tocca di vivere; — una natura astrattamente intesa come di là da ogni rapporto che essa, quando la conosciamo e c' interessiamo per lei, ha con l'uomo, quindi una natura tutta meccanica e sperduta infine nello spazio e nel tempo, indifferente e assolutamente incapace di partecipare comunque agl' interessi umani, — è una cultura falsa. È falsa perchè, per quanto eserciti l' intelligenza e riempia il cervello, indebolisce lungi dal rinvigorire la potenza dello spirito, destinato, di fronte a una natura concepita in tal modo, a smarrire ogni fiducia in se stesso per abituarsi a considerare se stesso come una ruota d'un

congegno fatale, senza possibilità di alcunchè di originale, ossia di nulla che possa avere un valore in quel mondo che gli uomini comunemente presumono di creare. Una cultura tutta erudizione e polimazia, che si sforzi di procurare una scienza di semplici fatti, notizie positive, di fronte alle quali il giudizio umano non abbia che da prendere o lasciare, com' è stata tante volte intesa la cultura storica o storicistica, è una falsa cultura perchè tendente anch'essa a strappare all'uomo ogni pretesa a intervenire nella realtà in maniera attiva e con la fiducia di mutarla e mettervi alla prova la propria capacità. Una cultura tutta dominata dal mistico sentimento di una realtà che non è la nostra e oltre la quale non ce ne sia un'altra in cui possa manifestarsi il vigore proprio dell'uomo, che, se ha qualche cosa da fare a questo mondo, di bello o di buono, ne deve pur essere capace, è, bisogna convenirne, anch'essa una falsa cultura perchè destinata a spegnere nell'animo umano ogni scintilla di quell'operosità di cui l'uomo artefice del proprio destino deve pur sentire la responsabilità anche di fronte a Dio.

Ma tutte queste forme di cultura sono false per una ragione profonda, radicale, che tutte le investe e ne dimostra l'errore comune. Si fondano sopra un concetto del mondo, che è falso; perchè il mondo, quale finisce col rappresentarsi a chi si orienta verso una maniera di pensare naturalistica, storicistica o mistica, è un mondo astratto, inesistente, dentro il quale l'uomo che lo concepisce vive sognando, ignaro di se stesso, smemorato, e come incantato, lasciandosi sfuggire quello che è il centro o la radice di tutto, come chi s'appigliasse a un sogno preso per realtà, senza tener conto del sognante, il cui sfrenato fantasticare è la radice, anzi tutta la sostanza dello stesso sogno (poichè sogno non sarà mai altro che il sognare di chi sogna). È una cultura, quella di coteste forme, vuota di ciò che costituisce della vera

cultura la vita interna, l'anima, cioè l'uomo. È una cultura dell'uomo senza l'uomo. Come dire, un'aria senz'ossigeno. È la cultura delle età di decadenza, in cui vien meno ogni schietta e sana energia dello spirito, e si essicca la sorgente del civile rigoglio delle nazioni.

IV.

I caratteri della falsa cultura — della cultura cioè che non sia umanistica, od orientata umanisticamente, anche se rivolta alla conoscenza e al padroneggiamento della natura — derivano da questo suo difetto di umanità. La quale, naturalmente, non può non esser presente in tutte le forme dell'umana attività, anche se difettose e inadeguate alla umana natura. Ma il difetto consiste nella troppo scarsa consapevolezza di tale presenza. L'uomo c' è, e non sente di esserci. È impegnato nel suo mondo, cioè nel suo pensiero, e non se ne accorge; e considera perciò il suo mondo come estraneo a sè; non si avvede che il suo interesse è lì, non ne fa la sua vita. Anche se vi s'appassioni, rimane un « dilettante » per questo attutirsi della coscienza dell' immanente rapporto tra sè e il suo mondo. Il suo sapere, e quel mondo che attraverso il sapere riempie il suo animo, non è il suo stesso spirito nel suo necessario sviluppo: anzi è qualche cosa che non lo tocca, non lo riguarda, e perciò propriamente non l' interessa, non riscalda il suo animo e non può metterlo in quello stato d' incandescenza in cui arde e si consuma l'artista. Il quale non può essere ispirato dal suo obbietto se non quando esso si converta in una sua commozione subbiettiva, in un suo sentimento pronto a prorompere in una tanto incoercibile quanto libera espressione dove l'anima del poeta si riversi, fiera della propria potenza, infinita e però creatrice. Manca il calore e l'amore della creazione; manca la doglia del

parto fecondo. Manca l' intimità del pensiero e del mondo stesso. Tutto è freddo, come spettacolo a cui non partecipi lo spettatore.

E poichè l'uomo, così orientato, è estraneo al mondo, che egli vagheggia e che attrae e concentra tutta la sua attenzione, egli non può sentire la responsabilità di quel che succede nel mondo. E questo, a' suoi occhi, sarà governato da una legge su cui la volontà umana non potrà nulla: legge naturale o divina, la quale, ad ogni modo, mette fuori causa l'umana personalità, la sequestra e deprime, quasi annientandola. Allora la scienza stessa perde il suo slancio, la storia si fa morta erudizione, la religione decade a meccanismo formale, poichè lo spirito che dà vita ed energia alla cultura s' è ritirato dalla cultura e ha smarrita la coscienza del suo potere e del suo dovere.

Manca l'uomo, e manca la moralità, che non è lavarsi le mani come Pilato, ma, al contrario, sentirsi impegnati, convinti che il mondo non va da sè e non è quello che è se non in quanto col nostro atteggiamento lo facciamo essere a quel modo, perchè prima di tutto esso non può essere diverso da quale lo concepiamo, e a concepirlo in un modo o in un altro si arriva a seconda che si guardi con l'occhio del tremebondo don Abbondio o con quello dell' intrepido cardinal Federico; ossia perchè nel nostro modo d' intendere la vita c'entra pure la nostra disposizione morale. E non soltanto noi siamo buoni o cattivi secondo che noi vogliamo; ma dal nostro stesso volere dipende altresì il valore morale degli altri, legati con noi da un vincolo indissolubile allo stesso sistema di vita, di cui a ciascuno di noi spetta la responsabilità intera. Ognuno risponde di sè e di tutti; anzi, in fondo, risponde veramente di tutto; proprio come il poeta. Il quale risponde d'ogni parola, d'ogni accento non pure del protagonista del suo poema, ma anche dell'ultimo de' personaggi, di nessuno dei quali, se egli è poeta, può prendersi giuoco e disinteressarsi.

V.

Questo concetto della cultura è un prodotto della coscienza moderna e presuppone, evidentemente, il concetto dell'uomo come centro del mondo. Che fu il concetto del grande movimento romantico dei primi decennii del secolo passato. E presuppone insieme quello dell'universalità storica dell'uomo stesso, che fu la maggiore divinazione del nostro Vico e poi la grande riforma della concezione storica dell'umano promossa dall' idealismo classico dello stesso Ottocento. La filosofia lo ha messo in luce intanto che esso si faceva strada faticosamente nella coscienza nazionale dei popoli ed era proclamato dagli apostoli di questo movimento. I quali avevano bisogno di richiamare gli uomini alla coscienza di sè ossia della propria libera essenza, e insieme di far loro sentire che questa loro libertà non era una attributo di una loro personalità particolare, quale astrattamente si concepisce da chi si apparta dal mondo, e perciò non sente di poter rispondere di questo poichè non crede di potervi nulla. In Italia basta ravvicinare Alfieri e Mazzini, per aver modo di scorgere questi due momenti della cultura, e cioè dell'uomo. Il primo riscuote e ravviva la coscienza della dignità e della libertà dell'uomo individuo, come base d'un nuovo modo di sentire e di vivere. Si legga il libro *Del Principe e delle lettere*, che è quasi il manifesto del nuovo Italiano voluto dall'Alfieri e della nuova letteratura. Questo nuovo Italiano però non è ancora nazione, come sarà in Mazzini: non sente il suo essere tutt'uno con l'essere del popolo, in cui s'allarga la sua anima, come pensiero e come volontà, e nella cui coscienza soltanto egli può attuare la propria coscienza di sè, e per la cui redenzione perciò e rivendicazione a libertà nella forma di Stato — che è l'attuazione della volontà e della coscienza d'una nazione — bisogna che egli senta di dover

vivere e morire. Mazzini ha dato agli Italiani questo concetto del valore dell'uomo che non s'attinge astraendo dalla realtà, e rinchiudendosi in se stesso e rassegnandosi al corso fatale delle cose. L'uomo in verità ha in se medesimo il suo mondo; Mazzini lo sente e perciò dice: *Dio e popolo*. Lo ha bensì in se medesimo se l'uomo non si abbandona al materialistico individualismo, ma, proprio come ha fieramente inculcato negli animi il fascismo a novant'anni da Mazzini, sente la sua profonda attiva solidarietà con tutti i suoi concittadini, anzi con tutti gli uomini.

Per intendere il cammino che si è fatto in Italia, nel Risorgimento, rispetto al concetto dell'uomo e però al modo di concepire la cultura, bisogna fermarsi un istante a quella rivoluzione che s' impersona in Mazzini, ma alla quale, s' intende, parteciparono tutti gli eroi del Risorgimento da cui è rinata l' Italia. Chi legge gli scritti di Mazzini e li paragona a quelli dei nostri vecchi scrittori, anche di storia, anche di cose morali e politiche, sente subito di essere in un mondo nuovo, di fronte a un nuovo uomo. Non è cambiata la materia, è cambiata l'anima, e quindi lo stile. C' è una serietà austera, un ardore severo, tragico, dove prima era indifferenza e freddezza; ora senti l'anelito verso un mondo che è da fare, e che si chiama ideale, fuori del quale la vita non merita di esser vissuta; prima si scherzava, si belava — come s'arrivò a dire — cioè si cantava per passatempo, per vanità, per galanteria o *bon ton;* e così si dissertava o anche s' indagava curiosamente per ogni cantuccio questo naturale universo, che s'era fatto da sè, e alla cui struttura l'uomo restava estraneo. Poesia senza ispirazione, cioè senza serietà, come di chi non ha nulla da dire; accademia, cioè cultura fuori della vita, poichè la vita non ha la sua cultura; erudizione, non storia; letteratura ascetica tutta analisi e rettorica, senza afflato religioso; politica come tecnica d'una ragion di stato speculata a distanza come il cielo stellato dall'astronomo. Cultura, come s' è detto, senz'umanità,

che lascia perciò l'uomo senza cultura, senza coscienza di sè, della propria dignità, della propria missione. Frivolezza, eleganza esteriore; rozzezza interna, e sordità morale agl' interessi sociali ed umani. Cultura falsa, letteratura vuota. Nella prosa mazziniana invece è un mondo morale religiosamente sentito in una tempesta di passione esaltatrice dell'umana personalità pensosa del proprio destino, che è il destino della patria, anzi dell'umanità. Dopo Mazzini si potrà essere repubblicani o monarchici, rivoluzionari o moderati; si potrà volere la costituente o la guerra o la diplomazia; ma di libri come se ne scrivevano una volta, prima del Mazzini, non se ne scriveranno più; e nel fondo dell'anima tutti i patrioti, ammiratori o avversari del gran Genovese, se faranno un profondo esame di coscienza, dovranno riconoscersi fondamentalmente, poco o molto, mazziniani. Tutta l' Italia, giobertiana o cavouriana, garibaldina o sabauda, per quel ch' è stata, per quel che ha fatto di positivo, all'esterno e all' interno, è la giovine Italia preconizzata dal Mazzini. L'astro di lui s' è potuto di tratto in tratto oscurare; non è mai tramontato. L' ispirazione di quella nuova Italia in cui il pensiero dovesse essere azione, la scienza e l'arte cultura del cittadino e dell'uomo, non è più venuta meno, malgrado tutte le crisi, le deviazioni e gli sbandamenti della storia italiana dopo il 1860. Chi parla di contenuto politico della letteratura del Risorgimento come di un'accidentalità o, peggio, d'un segno dei tempi, estrinseco alla natura dell'arte, del pensiero, e cioè in generale della cultura, non ha capito nè Mazzini, nè Berchet, nè Giusti, nè Gioberti, nè Settembrini, nè De Sanctis, e neanche il Manzoni. Lo stile è l'uomo; e l'uomo era profondamente mutato; era uscito dall'arcadia e dalla vecchia e ridicola repubblica delle lettere, e si vergognava di essersi potuto tanto tempo indugiare all'ombra dei morti e delle cose morte, fuori della vita, dove l'uomo è sì artista, o filosofo, o scienziato, o credente, ma è e deve essere prima di tutto

uomo. Come era stato una volta Dante, di cui rifiorisce il culto in modo affatto nuovo col Foscolo e con esso il Mazzini, e poi col Balbo, col Troya, e infine appunto, profondamente, col De Sanctis che leva in alto il grandissimo Poeta d' Italia, là donde più non scenderà. L'uomo dantesco risorge, tutto d'un pezzo, non astratta intelligenza, non vana e gonfia dottrina, non virtuosità artistica o letteraria, ma carattere: uomo vivo, con le sue passioni, con i suoi interessi, nel suo tempo, nella sua patria, nel suo mondo, consapevole del suo diritto e del suo dovere.

VI.

Il carattere! È intuitivo che l'uomo è uomo, e conta, e pesa, e fa, come deve per non lasciarsi vivere ma vivere lui una sua vita con uno scopo, con un costrutto (come l'uomo, molto o poco, non può non vivere) ad un patto: ingegno sì, studi e lavoro anche, più che sia possibile; e buona fede e schiettezza verso gli altri e prima di tutto verso se stesso; e serietà, voglio dire volontà di prender sul serio se stesso e le cose; ma tutto è nulla senza il carattere. Il carattere dell'uomo è il sigillo d'oro della sua natura spirituale; poichè dire carattere è dire unità, e chi dice spirito, dice quell'unità che esso solo è capace d' imprimere nello stesso mondo materiale altrimenti destinato a disperdersi nell'atomismo de' suoi elementi. Unità di parti armonizzanti e cospiranti nella sintesi d'una vita, la cui analisi è morte, questa è la caratteristica dello spirito: così in una parola, così in un sonetto, così in un vasto poema dove ogni parola riecheggia nel suo accento il motivo profondo che lega il tutto in una sola vita circolante per tutte le parti; così in ogni concetto o sistema, così in ogni anima, in ogni coscienza individuale. Senza unità non c' è vita spirituale, e senza carattere l'uomo fallisce come artista, come filosofo o scienziato, come apostolo o guerriero, come uomo di Stato, come uomo, come

quell'opera d'arte che egli sempre ha da essere per essere qualcuno.

La prima ed essenziale opera d'arte che ogni artista deve creare è infatti la sua medesima personalità, che dalle prime alle ultime espressioni o incarnazioni di sè deve riuscire una melodia dominata da un motivo fondamentale, ricorrente attraverso tutte le variazioni. E non è vero che un poeta, uno scrittore mandi suoni diversi nelle diverse fasi del suo svolgimento, nei diversi canti o romanzi di cui egli via via ha bisogno per effondere il suo animo e dire tutto quel che ha da dire. Così in ciascuna sua opera, così nell' insieme della sua vita, che è la realizzazione della sua personalità. E come in ogni poeta, così in ogni uomo, che dice una sola cosa, sia in un periodo, sia in un solo discorso, sia in tutta la vita; quantunque ci siano uomini incoerenti e frammentari e inconcludenti, non pure nel corso totale della loro vita, ma nel giro d'un giorno, o nel principio, nel mezzo e nel fine d'un discorso medesimo. Se non che, sono uomini falliti.

L'unità del carattere peraltro non è soltanto quella per così dire longitudinale, per cui ogni uomo, come dice il proverbio, si può giudicare soltanto dopo morto. Questo è l'aspetto più appariscente del carattere, e più facile perciò a riconoscersi. Ma c' è un'altra unità a costituire il carattere nella sua più sostanziale essenza: ed è quella d'ogni istante, a riconoscere la quale non fa bisogno attender la fine dell'uomo. Ed è l'unità profonda del carattere; per cui anche il frammento ha la sua unità, il suo accento, la sua anima, la sua bellezza, il suo valore, il suo carattere; e basta che un uomo apra, come si dice, la bocca perchè sia giudicato. Si sente subito infatti, chi sappia tender l'orecchio e ascoltare, se chi parla fa sul serio o no, se è schietto o falso, se sente quel che dice e se è pronto a farlo: tutto d'un pezzo, o doppio; istrione che finge o uomo che è tutto nel suo pensiero e lo vive. Possiamo bensì ingannarci a giudicare dal tono, dal gesto,

dallo sguardo: ma questa stessa possibilità d' ingannarci che altro dimostra se non che l'animo nostro pur corre all' istante a giudicare, e si affida di poter indovinare l'uomo? Ogni nostro giudizio, per ponderato e cauto che sia, si sa, è soggetto ad errore; ma la stessa lancia che ferisce risana le ferite. E se noi aspettassimo sempre la morte per giudicare dei nostri amici, è evidente che non avremmo un amico mai, eccetto che al Camposanto.

Il vero carattere è bensì quello dell'uomo costante e tenace, sempre quello, con le sue idee, pronto sempre per esse a pagar di persona, ma non perchè duro come macigno e tetragono perciò a ogni seduzione di nuovi aspetti della realtà non prima veduti e a tutti gli argomenti per l' innanzi sconosciuti e poi appresi a conoscere, ma perchè egli dispone d'un nucleo di idee vive che sono la sua stessa personalità. La quale può essere duttile e pieghevole a nuove esigenze, a nuove suggestioni, a nuove considerazioni; può ampliarsi ed arricchirsi progressivamente senza spezzare la linea del proprio sviluppo e ricominciare da capo, senza disdirsi, senza venir meno al proprio impegno, che è il programma di tutta la vita. Quel che importa è appunto quel nucleo, che è il contenuto della personalità: quel punto di vista da cui ogni uomo vivo s'affaccia al mondo e lo vede con i suoi occhi, con un certo modo di sentire e di reagire, e per cui è lui, con una individualità inconfondibile, con una sua fisionomia, con un timbro di voce, con una guardatura e un'andatura, che ci fa distinguere una persona nella folla, anche a non vederla in faccia, se davvero la conosciamo.

E il carattere è la presenza di questa individualità che si fa sentire in quel che si pensa, si dice o si fa: anima dell'uomo, e così dell'arte di cui egli è autore, dei pensieri che formula, della fede che professa, e in generale della cultura a cui dà vita. Senza carattere tutta la cultura è dilettantismo, la vita frivolità e giuoco: una commedia, nel peggior senso della parola.

VII.

L' Italia presente non intende la vita come una commedia. L' ideale della sua cultura non è il dilettantismo, ma, al contrario, il carattere. Un carattere, questo della nostra Italia d'oggi, che è quello stesso inaugurato da Mazzini, ma giunto a maturità. E badate (lo dico quantunque non ce ne dovrebbe esser bisogno): non voglio affermare che tutti gl' Italiani d'oggi siano dei Mazzini alla seconda potenza. Neanche Mazzini fu sempre Mazzini; ciò che non toglie che egli, storicamente, sia tutto nel suo ideale, quantunque anch'egli qualche volta abbia passato qualche ora triste nel suo orto di Getsemani, assalito dal dubbio e dallo sgomento. Noi parliamo — ho voluto mettere le mani avanti fin dal principio — di un ideale, che è un ideale, e non un'empirica, osservabile e riscontrabile realtà. Il nuovo tempo della storia italiana iniziato dal fascismo concepisce mazzinianamente la cultura; ma non senza una differenza, che aggiunge una nuova nota all' ideale della cultura italiana, mentre tien ferme le antiche.

Mazzini spinse il suo sguardo fino all'orizzonte ultimo del tempo suo, il cui problema era il risorgimento, ossia l' indipendenza e l'unità dell' Italia, o formazione della nazione italiana a Stato. Di là dai confini dello Stato egli non vide se non una federazione di popoli e un'astratta umanità, sul fare degli umanitaristi francesi contemporanei, affratellatrice dei popoli. Egli che concepì la vita dello spirito come lotta santificata dal martirio, vagheggiò poi, anche lui, una convivenza pacifica dei vari popoli, quasi un arresto del movimento storico e un precipitare dello spirito nella soluzione definitiva del suo immanente problema. Il fascismo nasce da un'esperienza che è in

diretto contrasto con quella visione escatologica del Mazzini. Non si tratta più di fare l' Italia, già fatta. Questa Italia, per la prima volta, era scesa nel campo delle competizioni internazionali dove la forza e la vitalità delle nazioni sono messe alla prova. Aveva combattuto, sparso fiumi di sangue, vinto, ma invano. Misconosciuta la sua vittoria e l'apporto alla vittoria comune. Negato a lei il premio a cui la vittoria dava diritto. E perciò era ricaduta sopra se stessa come fiaccata dall'enorme sforzo compiuto. Doveva riscuotersi, non più al fine a cui aveva mirato Mazzini, della formazione dello Stato, ma per andare avanti; per fare lo Stato forte, raggiungere le mète fallite nella guerra, primo grande cimento delle sue forze. Insomma, per vincere davvero, ossia per farsi valere e ottenere, fuori dei confini, i riconoscimenti indispensabili alla sua vita; poichè vivere è svilupparsi, progredire, estendersi, avanzare. Perciò una disciplina interna, quale gli Italiani non avevano mai conosciuta; organizzazione, dura, incomoda spesso, ma necessaria; allenamento morale e militare; prestigio internazionale; affermazione di sè, fiera, guerriera, di fronte a se stessi e di fronte agli altri; richiesta di revisione dei trattati e dello *statu quo*, e appello a una maggiore giustizia; guerra allo stato potenziale; ossia forza capace di premere e di pesare. Accenno, non espongo. Ognuno conosce il tempo nostro; e sa che l'uomo fascista è la camicia nera; è il milite pronto a tutto osare per essere non più soltanto l' Italiano di Mazzini, che, quando gli si dia una patria, sarà contento e si limiterà a vagheggiare una terza Roma banditrice di un nuovo vangelo laico (utopia generosa, ma utopia), ma l' Italiano di Mussolini, che vuole la patria grande, viva, cosciente del suo diritto nel mondo, potente e perciò vitale, vittoriosa nei contrasti fatali e nel cozzo degl' interessi. Lo Stato non è più quello; l'orizzonte s' è slargato e l'uomo ha una più profonda coscienza di sè. L'uomo

si sa cittadino di uno Stato non più passivamente circoscritto in un assetto statico e stagnante, da cui fugge la vita, ma di uno Stato attivo, dinamico, aperto all'avvenire e disposto a volere positivamente la sua vita, conquistarne le condizioni, da sè.

L' Italia d'oggi, l' Italia nostra, evidentemente non è più quella del Risorgimento. Quelli che si meravigliano che le nazioni già ricche o arricchitesi nella guerra mondiale, contente del lauto banchetto a cui si trovano assise, e le nazioni partecipi del sistema politico di queste grandi nazioni prime arrivate, si stringano insieme a difesa dello stato di fatto per sbarrare il passo all' Italia e spezzarne la volontà e costringerla alla rassegnazione e all' inazione, non sono meno ingenui dei quaccheri e societari di buona fede (poichè bisogna pur credere ce ne siano) i quali si scandalizzano della così detta politica dell'aggressore, se pur non debbono fingere d' ignorare che la realtà è quella che è, e che in essa la vita è lotta, e che ogni acquisto non può essere che una conquista, e che neanche di Dio si riesce a intendere come possa largire in modo affatto gratuito le sue grazie, senza tener conto dei meriti dell'uomo. Lo Stato non è Stato se non è volontà universale; la quale non può avere il suo limite se non in se stessa, proprio come ogni volontà la cui limitazione dall'esterno sarebbe il suo annientamento.

Dunque, guerra; ma la guerra che è sacrifizio da affrontare sempre che si voglia seriamente vivere, e cioè operare, volere; poichè non c' è volontà senza ostacoli da vincere e nemici da debellare. È la guerra, che prima o poi tutti i popoli non rassegnati a perire devono combattere. La guerra, sopra tutto, a cui la logica dei fatti e una immanente necessità storica assegnava all' Italia fascista, data la coalizione dei principii politici che essa aveva sfidati — massoneria, democrazia radicaleggiante, pacifismo o menzogna societaria, comunismo — e data la

coalizione degli interessi che quei principii pur garentivano. L' Italia fascista banditrice di una nuova civiltà, di un nuovo stile, di una nuova forma d'umanità e di una nuova Europa, non poteva sfuggire al destino di tutti i grandi novatori: il martirio, nel senso etimologico e augusto della parola. E quindi la lotta, che bisogna accettare come il crisma della nostra rivoluzione, tanto più significativo e onorevole, quanto maggiore il numero dei nostri nemici, e quanto più rappresentativi, per potenza e prestigio d' imperio, dei principii contro di cui la rivoluzione fascista è insorta.

Perciò l' Italia d'oggi è fiera della sua guerra, e ogni volta che lo straniero ha voluto distinguere tra il popolo e il suo Duce, per disarmarla e piegarla, essa s' è stretta con ardente entusiasmo attorno al suo Capo come al simbolo della sua fede, che vuol essere la sua ragione di vivere. Perciò la minaccia e il sopruso ha fatto un blocco infrangibile di tutti gl' Italiani, liberando il fascismo da tutti i residui dell'opposizione passiva e della discordia nazionale. Perciò la resistenza all'assedio economico ha assunto a tratti forma e accento religiosi, com' è accaduto ogni volta che un popolo s' è trovato a combattere una guerra di religione, una di quelle guerre in cui la transazione è impossibile, poichè pel popolo che la combatte è questione di vita o di morte.

Gli stranieri possono non intendere l'anima dell' Italia presente; e non è difficile intendere perchè. Ma la coscienza italiana dalla stessa incomprensione altrui è rinvigorita, cementata, tutta fusa in questo sentimento profondo e irresistibile di questa Italia nuova, che deve nascere dal fascismo, libera, finalmente, e cioè padrona di sè, nel mondo delle nazioni, come deve essere lo Stato moderno consapevole del suo essere, della sua dignità, delle sue necessità. Una tragedia, sì, qual' è la vita seriamente vissuta, come deve volerla il fascista.

VIII.

L' ideale della cultura oggi, per noi, è quello della cultura formatrice dell'uomo che abbia coscienza di questa grande tragedia della vita, in cui vivere è lottare per farsi strada non per sè ed egoisticamente, ma per tutti. Poichè la vita dell' Italia è pur la vita dell' Europa, e cioè del mondo; e la nostra cultura non è grettamente razzistica nè angustamente, cioè geograficamente, mediterranea, ma intelligentemente universale ed umana. Questo l' ideale italiano, che io mi son dovuto limitare a descrivere per linee sommarie, contentandomi di mettere in rilievo l' importanza che in questo modo di concepire la vita spirituale, promossa dalla cultura, acquista il carattere.

Il carattere invero è l' interesse supremo a cui oggi gl' Italiani debbono mirare nella cultura. E però prima di tutto nell'ordinamento della scuola. Alla quale il Regime fascista ha consacrato molte cure; e tocca e ritocca il primo ordinamento che le diede, desideroso sempre di far meglio e più, nel sospetto di non aver fatto abbastanza o abbastanza bene. Irrequietezza eccessiva, ed effetto, probabilmente, dello irrequieto spirito critico degli uomini che nella scuola vivono e non rinunziano a manifestare ogni giorno i loro dubbi e le cause della loro eventuale insoddisfazione. Ma la scuola riprenderà prima o poi la sua via conforme all' ideale della cultura moderna che è l' ideale del fascismo. Quel che bisogna custodire è questo ideale, lo spirito della cultura.

Pericoli ce ne sono, e non si devono chiudere gli occhi sopra di essi, se si vuole evitarli. E io ne voglio qui accennare con franchezza due, ai quali mi pare convenga rivolgere maggiore attenzione, senza false paure.

Uno è quello insito nella disciplina del popolo italiano: una delle opere più cospicue, più importanti, più meri-

torie del Regime. Ma la disciplina, se non vi si bada, da libera adesione, quale dev'essere, a una autorità capace di interpretare le nostre esigenze interiori, può convertirsi in esterna obbedienza formale, falsa e però corruttrice, sorgente di quella vile ipocrisia che è la rovina del carattere. Pericolo gravissimo, contro il quale non riesce facile premunirsi in un'organizzazione rigida di grandi masse, in cui la conoscenza e il controllo dell' individuo sono per solito molto sommari.

L'altro pericolo è quello che può derivare dalla restaurazione religiosa desiderata e promossa dal fascismo come corroboratrice della coscienza civile e delle morali istituzioni. Restaurazione, che in massima parte non poteva essere che un ritorno alle tradizioni cattoliche del popolo italiano, col rischio di riassoggettare la cultura nazionale a forme praticistiche e meccaniche d'una religiosità esteriore, e a conseguenti limitazioni dell' interna libertà spirituale, dalle quali gl' Italiani avevan durato secoli a riscattarsi; e che sono anch'esse in contrasto stridente con la schiettezza sincerità spontaneità dell'autentica vita dello spirito; e perciò con l'energia del carattere, ossia con l' ideale della cultura che è propria del nostro tempo.

Ma i pericoli e le difficoltà possono disanimare i deboli. I forti ne traggono argomento a vigilare, a lottare, a mantenere saldamente le proprie posizioni. E il fascismo ha sempre mantenuto le sue; e come ha sempre tenuto d'occhio tutti i nemici interni, e li ha sgominati, oggi sta saldo in campo, meraviglia del mondo civile, orgoglio d'un popolo antichissimo e sempre giovane; sta saldo contro gli esterni avversari, e li vincerà.

INDICE

